Refundación del Estado en América Latina
Perspectivas desde una epistemología del Sur

Boaventura de Sousa Santos

Refundación del Estado en América Latina

Perspectivas desde una epistemología del Sur

IIDS IILS
INSTITUTO INTERNACIONAL DE DERECHO Y SOCIEDAD / *INTERNATIONAL INSTITUTE ON LAW AND SOCIETY*

PROGRAMA DEMOCRACIA Y TRANSFORMACIÓN GLOBAL

Refundación del Estado en América Latina
Perspectivas desde una epistemología del Sur

Lima, julio de 2010

© Boaventura de Sousa Santos

Instituto Internacional de Derecho y Sociedad
Jr. Nazca 458, Oficina 101, Jesús María, Lima
Teléfono: (51) (1) 3309139
www.derechoysociedad.org • e-mail: iids@derechoysociedad.org

Programa Democracia y Transformación Global
Av. 6 de agosto 848, interior E, Jesús María, Lima
Teléfono: (51) (1) 7153450 • Fax: (51) (1) 7187526
www.democraciaglobal.org • e-mail: info@democracia global.org

Cuidado de la edición: Álvaro Maurial
Corrección del texto: Odín R. del Pozo O.
Diagramación: Raúl Huerta
Ilustración de portada: Mauro Yrigoyen Fajardo

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de GTZ, la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) y la Fundación Ford

ISBN: 978-612-45667-2-1
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2010-08804

Los textos de este libro son *copyleft*. Las y los autores y el editor autorizan la copia, distribución y citado de los mismos en cualquier medio y formato, siempre y cuando sea sin fines de lucro, el autor o la autora sea reconocido como tal, se cite la presente edición como fuente original, y se informe al autor(a) y al editor. La reproducción de los textos con fines comerciales queda expresamente prohibida sin el permiso expreso del editor. Toda obra o edición que utilice estos textos, con o sin fines de lucro, deberá conceder estos derechos expresamente mediante la inclusión de la presente cláusula de *copyleft*.

Las ideas vertidas en el libro son responsabilidad exclusiva del autor.

Impreso en Perú
Printed in Peru

ÍNDICE GENERAL

Prólogo 9
A modo de introducción 11
Prefacio 19

PARTE I

Capítulo 1
DIFICULTADES DE LA IMAGINACIÓN POLÍTICA
O EL FIN DE LO QUE NO TIENE FIN 25
1. El fin del capitalismo sin fin 25
2. El fin del colonialismo sin fin 28
3. La pérdida de los sustantivos críticos 30
4. La relación fantasmal entre teoría y práctica 31

Capítulo 2
LA DISTANCIA CON RELACIÓN A LA TRADICIÓN
CRÍTICA EUROCÉNTRICA
DIFICULTADES DE LA IMAGINACIÓN SOCIOLÓGICA
O LA NECESIDAD DE TOMAR DISTANCIA DE
LA TRADICIÓN CRÍTICA EUROCÉNTRICA 35
1. Sociología de las ausencias o de las experiencias ignoradas 37
2. Sociología de las emergencias o de las novedades posibles 40

Capítulo 3
UNA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR 43
1. Ecología de saberes 44
2. La traducción intercultural 45

PARTE II

Capítulo 4
EL CONTEXTO LATINOAMERICANO 55
1. Luchas ofensivas y luchas defensivas 55
2. Acumulación ampliada y acumulación primitiva 57

3. Lo hegemónico y lo contrahegemónico 58
4. El debate civilizatorio 60

Capítulo 5
LA NATURALEZA DE LA TRANSICIÓN 63

Capítulo 6
LA REFUNDACIÓN DEL ESTADO Y LOS FALSOS POSITIVOS 67
1. El Estado-comunidad-ilusoria 67
2. La refundación de Estado: las venas cerradas 69
a) El constitucionalismo transformador 71
b) El Estado plurinacional 81
c) Proyecto de país 82
d) Nueva institucionalidad 84
e) El pluralismo jurídico 88
f) La nueva territorialidad 62
g) Nueva organización del Estado y nuevas formas de planificación 94
h) La democracia intercultural 98
i) ¿Otro mestizaje es posible? El mestizaje poscolonial emergente 101
j) Las mujeres y la refundación del Estado 104
k) La educación para la democracia intercultural y la refundación del Estado a partir de la epistemología del Sur 108
l) El Estado experimental 110

Capítulo 7
LA RECONFIGURACIÓN DEL CAMPO POLÍTICO: NUEVAS FRACTURAS, DUALIDADES Y OPORTUNIDADES 113

Conclusiones 129

Apéndice 135

Bibliografía 141

PRÓLOGO

UNA CONSTRUCCIÓN COLECTIVA DE SABERES

En un mundo académico e intelectual formado con las premisas de la ciencia occidental, es sumamente gratificante y esperanzador encontrar a un investigador cuya mente no sólo está abierta a aprender —y aprehender— otros saberes, sino también otros procesos de formación de conocimientos.

Es el caso de Boaventura de Sousa Santos, un amigo y compañero de batallas de los pueblos indígenas del Abya Yala (continente hoy conocido con el nombre de América). Boa nos acompañó en la primera Escuela Programática de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI (Cochabamba, Bolivia, noviembre de 2008), en la cual el tema central fue precisamente el Estado plurinacional.

Lo más valioso de esa Escuela fue precisamente la forma en la que se desarrolló: no mediante la clásica exposición del «maestro» y preguntas de los «alumnos», sino como un intercambio de saberes, experiencias y prácticas entre Boa —que anotaba entusiasta todas las intervenciones— y los representantes de las seis organizaciones indígenas que agrupa la CAOI (de Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia, Chile y Argentina).

Aprendimos mucho juntos. Y es que Boaventura rompe los moldes de acercamiento tradicional a la realidad —como objeto de estudio— y concibe como sujeto a esa realidad y sus protagonistas. Ello le permite comprender el secular cuestionamiento de los pueblos indígenas a un modelo de Estado impuesto desde Occidente, calco y copia de una Revolución Francesa que llegó al Abya Yala trayendo en la misma bodega del barco la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y la guillotina.

Es un Estado uninacional y monocultural, centralista y excluyente, que no sólo desconoce a los pueblos indígenas sino que estuvo siempre en contra de ellos. Las repúblicas criollas americanas continuaron el genocidio físico y cultural de nuestros pueblos originarios, en un proceso sistemático que se agudizó a fines de los años ochenta del siglo XX, con el inicio de la globalización neoliberal que arrasa con derechos esenciales de los pueblos indígenas.

El despojo territorial y de bienes naturales, de los cuales emanan todos los derechos indígenas, generó acciones que culminaron en reconocidos instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU. Todo ello busca la consulta y consentimiento previo, libre e informado, autodeterminación, etc., de los pueblos originarios afectados por decisiones del Estado uninacional. El impacto fue impredecible: el fortalecimiento de las organizaciones indígenas, su articulación continental y su paso de la invisibilidad al protagonismo político, de la resistencia a la propuesta.

Ahora, los Estados plurinacionales —expresión política del Buen Vivir— constituyen una de las propuestas esenciales de los Pueblos Indígenas del Abya Yala. Sus organizaciones luchan por Estados que expresen y valoren nuestra diversidad cultural, al igual que garanticen el pleno ejercicio de los derechos humanos y colectivos de todos y todas.

Hablamos de un Estado que reconozca que la democracia representativa no es la única forma democrática para gobernarnos, que existen también la democracia participativa y la democracia comunal, aquella que practicamos en nuestros pueblos desde hace miles de años, eligiendo y ejerciendo la autoridad, el trabajo, la justicia, la cultura, la toma de decisiones, bajo el principio de «mandar obedeciendo».

Dos constituciones en el continente proclaman ya el Estado plurinacional y el Buen Vivir: Bolivia y Ecuador. Su materialización jurídica y práctica es más difícil en un país que en el otro, hay contradicciones y dificultades. Pero los pueblos están conscientes de que tienen ahora la oportunidad histórica de construir ese nuevo Estado y ese Buen Vivir. Y lo harán con el Estado o contra él.

Boaventura de Sousa Santos nos acompaña en esta lucha con su sabiduría, con su curiosidad, con su generoso compartir de saberes. Sus numerosas publicaciones, conferencias y actividad académica son prueba de ello. Por eso nos enorgullecemos de contar con él ya no como un aliado más sino como un hermano. E invitamos a compartir lo aprendido con la lectura de este libro que, estamos seguros, será una herramienta más para la conquista de ejercicio pleno de nuestros derechos.

Lima, mayo de 2010.

Miguel Palacín Quispe
Coordinador General CAOI

A MODO DE INTRODUCCIÓN

El profesor Boaventura de Sousa Santos es un conocido académico de Coimbra (Portugal) que viene acompañando los procesos de cambios en el Sur, esto es, Latinoamérica, Asia y África, desde hace varias décadas. Su manera de acompañarnos —como investigador de nuestras realidades, pero también como actor influyente; testigo de procesos, pero también agente de cambios; lector de lo que nos acontece, pero también escritor de lo que va aconteciendo— lo hace un privilegiado cronista de nuestra historia reciente y también, en cierto modo, un profeta de lo que aún no vemos claramente y nos ayuda a vislumbrar. Su cercanía y complicidad con las transformaciones en nuestros continentes, lo alejan de la imagen del académico «puro» que no busca contaminar ni contaminarse con su «objeto de estudio», como antiguamente propugnaban las ciencias sociales. Más bien, por su teoría y acción, se trata de un investigador comprometido con los sujetos con los que dialoga, y con quienes comparte esperanzas y esfuerzos transformadores, en un mutuo empeño por un entendimiento intercultural.

Formado en el Norte, esto es, en Europa y Norteamérica (U. Yale), y estudioso del Sur, el profesor Boaventura es capaz de comparar y abrirse a realidades, experiencias y saberes muy distintos, y poner en cuestión los marcos de su propia formación. Uno de los aportes centrales de su obra en general, y de esta en particular, es, justamente, dar cuenta de los límites que tienen las aproximaciones teóricas elaboradas en el Norte para poder analizar las emergentes realidades del Sur, sus diversos contextos culturales y sus heterodoxos procesos políticos.

Sobre la emergencia del Sur. Un ejemplo de los importantes cambios que se han dado en el continente es el de los cambios constitucionales. Los mismos han sido planteados por movimientos sociales emergentes, como los movimientos indígenas, de mujeres, de derechos humanos, de ecologistas, entre otros, y han puesto en cuestión los dogmas de la teoría del derecho y del Estado, la ecuación Estado-nación y Estado-derecho, y la definición de derechos.

En las últimas tres décadas, se han dado tres ciclos de reformas constitucionales en materia de multiculturalidad, derechos indígenas y pluralismo jurídico. Estas reformas han ido del reconocimiento del derecho a

la diversidad cultural y la definición de la nación multicultural, al reconocimiento de nuevos derechos indígenas, el pluralismo jurídico interno, y una redefinición del Estado mismo, primero como Estado pluricultural y luego como Estado plurinacional. Incluso, se han redefinido los llamados «derechos «humanos» al incluirse recientemente «derechos de la naturaleza». Estas mudanzas, dada su envergadura, no acaban de ser totalmente digeridas ni por la academia ni por los actores encargados de aplicarlas.

El primer ciclo de reformas constitucionales en el *horizonte pluralista* arranca en los ochentas del siglo XX, con la emergencia del multiculturalismo, y se caracteriza por la introducción del derecho —individual y colectivo— a la identidad cultural, junto con la inclusión de derechos indígenas específicos. Luego de la pionera adopción del constitucionalismo multicultural por el Canadá en 1982, le siguen dos países centroamericanos —Guatemala 1985 y Nicaragua 1987— que buscan salir de procesos bélicos y reconciliar a sus sociedades, incluyendo el reconocimiento de derechos indígenas y, en el caso de Nicaragua, un sistema de autonomías. La reforma del Brasil en 1988 antecede en un año a la adopción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, pero ya recoge algunos de los planteamientos que se debaten en la revisión del Convenio 107 de la OIT, por lo que dicha constitución está en el umbral del segundo ciclo.

El segundo ciclo, durante los noventas del siglo XX, incorpora los derechos contenidos en el Convenio 169 de la OIT. Este ciclo reafirma el derecho a la identidad y diversidad cultural, ya introducido en el primer ciclo, pero desarrolla además el concepto de «nación multiétnica» y «estado pluricultural», calificando la naturaleza de la población y avanzando hacia el carácter del Estado. En este ciclo se reconocen fórmulas de pluralismo jurídico, lo que supone el reconocimiento de las autoridades, normas o derecho consuetudinario indígena y funciones jurisdiccionales o de justicia. Ello rompe el monismo jurídico anterior, por el cual sólo el Organismo Ejecutivo, el Legislativo y el Judicial monopolizaban la producción jurídica y la violencia legítima. También estas constituciones incorporan un nuevo y largo listado de derechos indígenas, como el derecho de consulta y participación, que no acaban de ser acomodados por los órganos soberanos del Estado. Este modelo se expande en Meso y Sudamérica (Colombia 1991, México 1992, Paraguay 1992, Perú 1993, Bolivia 1994, Argentina 1994, Ecuador 1996 y 1998, y Venezuela 1999).

La adopción del multiculturalismo en los noventas se dio paralelamente a las reformas del Estado, en el marco de la globalización. Tales

reformas supusieron políticas de ajuste y la retracción de derechos sociales así como la flexibilización de mercados y la apertura a las transnacionales. Un gran número de corporaciones transnacionales se instalaron en territorios de los pueblos indígenas, con efectos contraproducentes respecto de sus nuevos derechos conquistados. El segundo ciclo, por ello, es de marcados contrastes y, de algún modo, inconsistente, por la adopción simultánea de derechos indígenas y de políticas que permiten nuevas formas de despojo territorial indígena como no se había dado desde el siglo XIX.

El tercer ciclo, durante la primera década del siglo XXI, se da a la par de la adopción de la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2006-2007). Está conformado por dos procesos constituyentes (Bolivia 2006-2009 y Ecuador 2008), y ha puesto en el escenario nuevos temas de debate como el «Estado plurinacional», un modelo de pluralismo jurídico igualitario (con institucionalidades plurinacionales e interculturales), y nuevos derechos, en el marco de un proyecto descolonizador.

Luego de la crisis del modelo de ajuste estructural y políticas neoliberales, se da un cambio político en buena parte de los países latinoamericanos. Emerge un reclamo al Estado por un papel regulador frente a las transnacionales y poderes materiales tradicionales; por la recuperación de los antiguos derechos sociales disminuidos y por nuevos derechos sociales y colectivos (al agua, la seguridad alimentaria, al buen vivir) e incluso derechos de la naturaleza, que reflejan nuevas concepciones de derechos y aspiraciones de vida buena, desde diversas tradiciones culturales. Los pueblos indígenas demandan ser reconocidos no sólo como «culturas diversas» sino como *naciones originarias* o *nacionalidades,* esto es, sujetos políticos colectivos con derecho a participar en los nuevos pactos de Estado, que se configuran así como estados plurinacionales.

El entrampamiento que tuvo el proceso boliviano, y que lo obligó a pactar un texto por fuera de la asamblea, refleja las resistencias teóricas y políticas para que estos planteamientos se vuelvan fórmula constitucional. No es pacífica la resistencia del pasado ni de nuevas fuerzas que buscan concentrar el poder. Tal vez terminó la era de la transición «amigable» (Van Cott, Donna Lee: *The friendly liquidation of the past*. University of Pittsburg Press, 2000) y nos encontramos ante una disputada e incierta gestación del futuro. Por ejemplo, a raíz de la resistencia monista, se introdujeron limitaciones a la jurisdicción indígena que no se condicen con el principio del pluralismo jurídico igualitario. Posteriormente, en el

plano de la implementación, derechos como la consulta y la participación a todo nivel chocan frecuentemente con la urgencia de dar nuevas leyes para organizar el Estado. De otro lado, la «inflación» de derechos producida, hace aún más grande la brecha con los derechos que, efectivamente, se pueden implementar, generando frustración y desencuentros.

Como anota el profesor Boaventura, si bien estos procesos están llenos de novedad también lo están de tensiones y riesgos. Por ejemplo, si bien los modelos constitucionales de Ecuador o Bolivia, optan por reconocer de modo explícito nuevas concepciones societales e, incluso, al incluir derechos de la naturaleza (como Ecuador) optan por nuevos modelos civilizatorios y la superación del modelo mercantilista capitalista extractivista, en la práctica, los estados todavía no encuentran alternativas suficientes al modelo extractivista para hacerse de recursos para la redistribución.

Ante estas nuevas realidades políticas, nos encontramos con que los marcos teóricos que vienen del Norte son incapaces para entender cabalmente lo que viene aconteciendo en el Sur. Igualmente, incluso las propuestas políticas elaboradas en la tradición crítica de Europa quedan cortas para dar cuenta de las nuevas visiones y propuestas transformadoras del Sur. Y sobre esto trata la obra del profesor Boaventura: sobre la dificultad de la imaginación sociológica del Norte para entender las diversas y emergentes realidades culturales y políticas del Sur, lo que plantea la necesidad de una epistemología del Sur que tome distancia de las teorías del Norte. Igualmente, este libro trata sobre las dificultades de la imaginación política que viene de la tradición crítica eurocéntrica para entender los nuevos actores políticos, nuevas visiones de futuro y nuevas posibilidades de construcción de Estado y sociedades, como las que se vislumbran en los recientes procesos constitucionales.

Por décadas y siglos, y como herencia de reciclado colonialismo, en nuestros países nos hemos acostumbrado a exportar materia prima y a importar productos elaborados de todo tipo. Lo mismo tecnología que leyes y teorías, asumiendo acríticamente que nos serán útiles para «superarnos». He ahí una primera llamada de atención del profesor Boaventura, que estas teorías, elaboradas en el Norte —para analizar las realidades del Norte, de donde surgieron—, no necesariamente nos sirven para analizar las realidades del Sur.

Lo que acontece en el Sur desborda la «imaginación sociológica» de las teorías construidas en el marco de la cultura occidental y, de gran parte de la academia del Sur, también formada acríticamente en la cuna teórica del Norte. De ahí que el profesor Boaventura nos invite a tomar

distancia, una distancia crítica, de las premisas sociológicas desde las que se solía leer las realidades del Sur. La sociología que hemos estudiado, y aplicadamente hemos importado del Norte en nuestras universidades (incluyendo autores obligados como Habermas), se ha elaborado teniendo como centro Europa o el mundo occidental. Estas teorías eurocéntricas han ignorado, no han dado cuenta de experiencias y saberes que se producen en Sur, en sus múltiples contextos, pueblos y culturas, por lo que el profesor Boaventura nos habla de la necesidad de una «sociología de las ausencias». Es decir, de una sociología que note o tenga en cuenta lo que la sociología dominante, desde una «racionalidad monocultural», ha ignorado o desdeñado como inexistente. Esto es, ha desdeñado experiencias y saberes no producidos desde la ciencia occidental, considerando a tales saberes como «ignorancia». Ha condenado como «retrasado» o «primitivo» a todo aquel que no responda a una lógica del progreso lineal. Ha estereotipado como «inferiores» a pueblos y personas, a través de técnicas racistas y sexistas, desde una supuesta superioridad construida para legitimar el colonialismo. Ha minusvalorado como «local o particular» lo que no responde a la cultura occidental que, a sí misma, se considera universal. Y ha descalificado como «improductiva o estéril» a toda forma de vida social, o uso de la tierra o relación con la naturaleza que no responda a la lógica de la producción para el mercado.

En nuestro país, no es difícil imaginar las consecuencias políticas de la sociología monocultural dominante que describe el profesor Boaventura. Vemos su impacto, por ejemplo, cuando los pueblos originarios (llamados comunidades nativas o campesinas) son considerados «ignorantes» por tener formas de conocimiento distintas a la ciencia occidental, desvalorándose sus conocimientos ancestrales (aunque por otro lado los laboratorios farmacéuticos se apropien de sus conocimientos de plantas medicinales). O cuando son catalogados de «primitivos y retardatarios del progreso»; «inferiores o incapaces»; o cuando son llamados «improductivos y freno del desarrollo», por no querer parcelar sus tierras y ponerlas en el mercado de bienes, o por no permitir actividades extractivas contaminantes en sus territorios. El conflicto de Bagua para el Perú, como el de «Avatar» para Hollywood, ilustra los efectos políticos de una sociología construida en la monocultura occidental del horizonte del capitalismo y el colonialismo. Esto es, una sociología que descalifica a pueblos y culturas, y su modo de vida y conocimientos, como primitivos, salvajes y retardatarios del desarrollo, sólo porque tienen diversas concepciones de vida buena, otras formas de producir conocimientos y relacionarse con la

naturaleza, y que se resisten a mercantilizar toda su vida e hipotecar todo su futuro al capital.

Igualmente, las teorías sociológicas importadas acríticamente del Norte no permiten dar cuenta de realidades emergentes en Latinoamérica. Esto es, de fenómenos novedosos, como nuevas formas de movimientos sociales liderados por campesinos, mujeres, pueblos indígenas, ecologistas (fuera del partido político o los sindicatos, considerados como actores centrales por la tradición eurocéntrica), nuevas formas de instituciones y juridicidades (como la justicia indígena o comunal), e incluso nuevas formas de estados (pluriculturales o plurinacionales), llenos tanto de posibilidades como de riesgos. De ahí que el profesor Boaventura nos plantee la necesidad una «sociología de las emergencias», comprometida tanto con analizar los cambios como con los cambios mismos. Se trata, entonces, de una sociología que recupera lo ignorado por el pensamiento occidental monocultural y que da cuenta de realidades emergentes, en emergencia, impensadas e impensables desde categorías viejas o ajenas. Estamos hablando, entonces, de una sociología que cuestiona o transgrede la sociología asentada del saber monocultural dominante, por lo que el profesor Boaventura la llama «sociología transgresiva».

En el Sur, también hay experiencias y saberes complejos, donde coexisten distintas formas de conocimientos y aprendizajes, que el profesor Boaventura llama una «Epistemología del Sur». Una epistemología fundada en dos principios, un conjunto de saberes diversos o una «ecología de saberes», y el diálogo intercultural, lo que supone un esfuerzo de «traducción intercultural». Esto a su vez parte de la idea de que «todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas». Esto es lo que el profesor Boaventura llama «la hermenéutica diatópica». Esta propuesta permite encarar posibles conflictos entre derechos humanos y derecho consuetudinario sin apelar a la supremacía colonialista de la cultura occidental, sino al diálogo intercultural. Y, éste, es un aporte central para superar también el dilema sin salida de universalismo y relativismo.

Entre las dificultades de la imaginación política eurocéntrica y las riesgosas novedades del Sur, el profesor Boaventura nos invita a arriesgarnos por el riesgo, como Mariátegui. El riesgo de pensar de nuevo, desde las diversas culturas, experiencias y saberes del Sur. El riesgo de experimentos transformadores y transformaciones experimentales que se distancien del saber dominante y las respuestas políticas ya trilladas del Norte. El riesgo de apostar por la esperanza y las visiones de algo distinto

con base en el diálogo intercultural. El riesgo de dar fin a las injusticias históricas, el colonialismo y todas las formas de opresión existentes, ya sea desde la idea de crear algo nuevo, o desde la idea de recuperar las autonomías perdidas en el pasado. No importa la fuente de la esperanza. Importa la apuesta por una práctica transformadora, y por una teoría al servicio de la emancipación. Y de eso trata este libro.

Raquel Z. Yrigoyen Fajardo

PREFACIO

No es fácil analizar procesos sociales, políticos y culturales nuevos o novedosos porque es grande el riesgo de someterlos a cuadros analíticos y conceptuales viejos, incapaces de captar la novedad y, por eso, hay la tendencia a desvalorizarlos, ignorarlos o satanizarlos. Esta dificultad se presenta en forma de dilemas que cuesta imaginar, pues no es posible crear cuadros analíticos y conceptuales nuevos sino en presencia de los procesos que generan la necesidad de crearlos. ¿Cómo identificar esa necesidad? ¿Cómo sentirla? Esa necesidad es metateórica y metaanalítica, o sea, se asienta en una opción política que considera tales procesos como nuevos y no como extensiones de procesos viejos. No es una opción que pueda ser ella misma adecuadamente teorizada, pues los mismos procesos, salvo el caso raro de totales rupturas estructurales, pueden adecuarse a una u otra opción con razones igualmente creíbles. En la base de la opción está un acto de voluntad más que de razón. La opción por la novedad requiere apostar en la novedad, esto es, mientras acontece. ¿De dónde proviene esta voluntad? De un sentimiento de malestar y de inconformismo ante los procesos precedentes que constituyen nuestro presente, un presente que no queremos perpetuar al estar convencidos de que merecemos algo mejor. Claro que para que la apuesta sea creíble es necesario invocar argumentos razonables. Pero los argumentos circulan sobre un fondo de incertidumbre y de desconocimiento, ingredientes propios de la apuesta.

Una segunda dificultad es todavía mayor: apostar con éxito por la novedad no implica lograr que la novedad tenga éxito. Es decir, un proceso creíblemente nuevo o novedoso puede fracasar, y el fracaso puede derivar precisamente de haber sido considerado nuevo. Lo nuevo tiene en su contra no solamente teorías y conceptos viejos, sino también fuerzas sociales y políticas que se movilizan con particular eficacia cuando son confrontadas con algo inédito. El sentido último del conservadurismo reside en la resistencia a lo nuevo concebido como una amenaza a lo que se puede lograr a partir de lo viejo. Este conservadurismo puede surgir tanto de fuerzas políticas de derecha como de izquierda.

Hay todavía una tercera dificultad. Lo nuevo o lo novedoso solamente puede ser analizado como tal en cuanto ocurre. Terminado su curso ya no es más nuevo. El análisis debe ser siempre tan incompleto y abierto cuanto

lo es aquello que se analiza. Acompaña los procesos en curso en tiempo analítico real, por así decirlo. Lo que se analiza hoy puede no existir mañana. Incluso el sentido político del análisis puede cambiar rápidamente, tan rápidamente cuanto las diferentes fuerzas políticas destruyen, cooptan o subvierten las agendas de los adversarios. La construcción teórico-analítica tiene así una necesaria dimensión programática que, sin embargo, no se imagina como vanguardia de la construcción transformadora en curso. Al contrario, es más una construcción de retaguardia que examina lo que los destacamentos de la construcción van acumulando en función de temas olvidados, aliados perdidos, errores no asumidos, promesas no cumplidas, traiciones disfrazadas.

Este libro está consciente de todas estas dificultades y no está seguro de haberlas superado. De hecho, algunas son en sí mismas insuperables y la lucidez del análisis reside en la manera cómo se reconoce las dificultades y reflexiona sobre ellas. Este libro gustaría de ser un texto nuevo sobre procesos sociales políticos y culturales inéditos, pero no está seguro de que lo haya logrado. Es un análisis construido al filo de la navaja con respecto a los cambios políticos en curso en varios países del continente latinoamericano, y muy especialmente en Bolivia y Ecuador. Concibe los cambios como nuevos o novedosos y con un significado que trasciende en mucho su encaje geopolítico en los dos países. Lo que pasa en Bolivia y Ecuador tiene una importancia continental y mundial pero —para que tal sea visible— es necesaria una epistemología propia, o lo que llamo una «Epistemología del Sur». Es así un análisis angustiadamente consciente de los retos epistemológicos, analíticos y políticos que estos cambios sugieren para que su novedad sea reconocida, hecha creíble y constituya una transformación social exitosa y emancipadora.

Por todas las razones dichas, este es un libro en curso y si los lectores lo acogen estoy seguro de que su segunda edición será distinta de la primera. Este libro está siendo construido en diálogo intenso con colegas y con líderes de movimientos indígenas, en especial bolivianos y ecuatorianos. Del lado boliviano, citados en orden alfabético, Rossana Barragán, José Luis Exeni R., Ivonne Farah, Fernando Garcés, Tomás Huanacu, Álvaro García Linera, Raúl Prada, Luis Tapia, Cecilia Salazar, Adolfo Vásquez y Oscar Vega. Del lado ecuatoriano, Alberto Acosta, Blanca Chancoso, Humberto Cholango, Gina Chávez, Fernando García, Agustín Grijalva, Irene León, Magdalena León, Luis Macas, Nina Pacari, Patricio Pasmiño, Franklin Ramírez, René Ramírez y Catherine Walsh. Cuatro agradecimientos especiales: uno a Miguel Palacín Quispe, coordinador

general de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), por el diálogo y colaboración a lo largo de los años y por la construcción del movimiento indígena continental; otro a Ivonne Farah, que me abrió las puertas del Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la Universidad de San Andrés y me incentivó a dar cuerpo científico a mi solidaridad con el proceso boliviano; otro a Virginia Vargas, con quien discutí largamente las perspectivas feministas desde el Sur; y otro, muy especial, a José Luis Exeni R., que me acompaña muy de cerca en la preparación de este texto con una solidaridad académica hoy en día rara; además de preciosos comentarios, a José Luis debo la traducción al español de mi portuñol.

La edición peruana de este libro debe mucho a Raphael Hoetmer, Raquel Yrigoyen y Soraya Yrigoyen. Sin su apoyo y solidaridad la publicación no hubiera sido posible. Dos agradecimientos especiales. A Miguel Palacín, cordinador general de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), quien escribió el prólogo, y a Raquel Yrigoyen quien escribió la introducción.

PARTE I

Capítulo 1

DIFICULTADES DE LA IMAGINACIÓN POLÍTICA O EL FIN DE LO QUE NO TIENE FIN

Dos dificultades persiguen en los últimos treinta años al pensamiento crítico de raíz occidental. Son dificultades que pueden formularse como dilemas que ocurren en el ámbito de la propia imaginación política, la cual sostiene la teoría crítica y, en última instancia, la política emancipadora.

1. El fin del capitalismo sin fin

La primera dificultad de la imaginación política puede formularse así: es tan difícil imaginar el fin del capitalismo cuanto es difícil imaginar que el capitalismo no tenga fin. Esta dificultad ha fracturado el pensamiento crítico en dos vertientes que sostienen dos opciones políticas de izquierda distintas. La primera vertiente se ha dejado bloquear por la primera dificultad (la de imaginar el fin del capitalismo). En consecuencia, dejó de preocuparse por el fin del capitalismo y, al contrario, centró su creatividad en desarrollar un *modus vivendi* con el capitalismo que permita minimizar los costos sociales de la acumulación capitalista dominada por los principios del individualismo (*versus* comunidad), la competencia (*versus* reciprocidad) y la tasa de ganancia (*versus* complementariedad y solidaridad). La socialdemocracia, el keynesianismo, el Estado de bienestar y el Estado desarrollista de los años 60 del siglo pasado son las principales formas políticas de este *modus vivendi*. En el continente, el Brasil del presidente Lula es hoy el ejemplo más elocuente de esta vertiente de la tradición crítica y de la política que ella sostiene. Es una socialdemocracia de nuevo tipo, no asentada en derechos universales sino en significativas transferencias condicionadas de dinero a los grupos sociales considerados vulnerables. Es también un Estado neodesarrollista que articula el nacionalismo económico mitigado con la obediencia resignada a la ortodoxia del comercio internacional y de las instituciones del capitalismo global.[1]

1 Una crítica fuerte de este modelo puede leerse en Oliveira 2003.

La otra vertiente de la tradición crítica no se deja bloquear por la primera dificultad y, en consecuencia, vive intensamente la segunda (la de imaginar cómo será el fin del capitalismo). La dificultad es doble ya que, por un lado, reside en imaginar alternativas poscapitalistas después del colapso del «socialismo real» y, por otro, implica imaginar alternativas precapitalistas anteriores a la conquista y al colonialismo. Aun cuando usa la noción de «socialismo», busca calificarla de varias maneras —la más conocida es «socialismo del siglo XXI»— para mostrar la distancia que imagina existir entre lo que propone y lo que en el siglo pasado se presentó como socialismo. Los procesos políticos en curso hoy en día en Bolivia, Venezuela y Ecuador representan bien esta vertiente. Tal dificultad de la imaginación política no está igualmente distribuida en el campo político: si los gobiernos imaginan el poscapitalismo a partir del capitalismo, los movimientos indígenas imaginan el poscapitalismo a partir del precapitalismo. Pero ni unos ni otros imaginan el capitalismo sin el colonialismo interno.[2]

La coexistencia de las dos vertientes de respuesta a la imaginación política es lo que más creativamente caracteriza el continente latinoamericano de este período.[3] Son muy distintas en los pactos sociales que las sostienen y en los tipos de legitimación que buscan, así como en la duración del proceso político que protagonizan. La primera, más que interclasista, es transclasista en la medida en que propone a las diferentes clases sociales un juego de suma positiva en el que todos ganan, permitiendo alguna reducción de la desigualdad en cuanto a ingresos, sin alterar la matriz de producción de dominación clasista. Por otro lado, la legitimación resulta del aumento de las expectativas de los históricamente excluidos sin disminuir significativamente las expectativas de los históricamente incluidos y súperincluidos. La idea de lo nacional-popular gana credibilidad en la medida en que el tipo de inclusión (por vía de ingresos transferidos del

2 Uno de los análisis más influyentes del colonialismo interno en el continente es el de Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación* (1969).

3 Puede pensarse que la distinción entre las dos vertientes es una reformulación de la diferencia entre reforma y revolución. No es así, en la medida en que las dos vertientes recurren a las mismas mediaciones que caracterizaran el reformismo: democracia política y cambio legal. Pero, por otro lado, no lo hacen de la misma manera. La segunda vertiente radicaliza las mediaciones al darles contenidos y formas no liberales, como es el caso de la Constitución de Bolivia que reconoce tres formas de democracia: representativa, participativa y comunitaria (véase adelante). Además, los procesos políticos donde domina la segunda vertiente usan una semántica revolucionaria y anticapitalista para justificar la radicalización de las mediaciones reformistas. Quizá se aplicaría en este caso la idea de las reformas revolucionarias de las que habla André Gorz (1997).

Estado) oculta eficazmente la exclusión (clasista) que simultáneamente sostiene la inclusión y establece sus límites. Por último, el proceso político tiene un horizonte muy limitado, producto de una coyuntura internacional favorable, y de hecho se cumple con los resultados que obtiene (no con los derechos sociales que hace innecesarios) sin preocuparse por la sustentabilidad futura de los resultados (siempre más contingentes que los derechos).

En el caso de la segunda vertiente, el pacto social es mucho más complejo y frágil, porque: 1) la lucha de clases está abierta y la autonomía relativa del Estado reside en su capacidad de mantenerla en suspenso al gobernar de manera sistemáticamente contradictoria (la confusión resultante torna posible el armisticio pero no la paz); y 2) en la medida en que la explotación capitalista se combina con las dominaciones propias del colonialismo interno, las clases entre las cuales sería posible un pacto están atravesadas por identidades culturales y regionales que multiplican las fuentes de los conflictos y hacen la institucionalización de estos mucho más problemática y precaria. Puede así ocurrir un interregno de legitimación. La legitimidad nacional-popular[4] ya no es viable (porque la nación ya no puede omitir la existencia de naciones que quedarán fuera del proceso de democratización) y la legitimidad plurinacional-popular no es todavía posible (las naciones no saben todavía cómo se pueden sumar a una forma de Estado adecuada).[5] Lo popular, al mismo tiempo que cuestiona a las clases dominantes por hacer de la nación cívica una ilusión de resultados (ciudadanía excluyente), cuestiona también la nación cívica por ser la ilusión originaria que hace posible la invisibilidad/exclusión de las naciones étnico-culturales. Las transferencias financieras del Estado a los grupos vulnerables son, de hecho, procesos internos de internacionalidad; mas, paradójicamente, tienden a polarizar las relaciones entre la nación cívica y las naciones étnico-culturales. La redistribución de la riqueza nacional no produce legitimidad si no es acompañada por la redistribución de la riqueza plurinacional (autonomía, autogobierno, reconocimiento de

4 Uso el concepto de lo «nacional-popular» en el sentido que le atribuye Zavaleta, inspirado ciertamente en Gramsci: «[...] la conexión entre lo que Weber llamó la democratización social y la forma estatal» (1986: 9).

5 El concepto de plurinacionalidad no se confunde con la idea de comunidad, aun cuando son los grupos sociales donde domina la cultura comunitaria los que demandan la plurinacionalidad. La plurinacionalidad refuerza la comunidad al mismo tiempo que revela sus límites. O sea, en la plurinacionalidad no hay comunidad sin intercomunidad. Para ser viable en tanto cultura política, la plurinacionalidad presupone la creación de prácticas intercomunitarias de diferentes tipos. Sólo entonces la plurinación será la nación.

la diferencia, interculturalidad). Por esta razón, el proceso político tiene necesariamente un horizonte más amplio, porque sus resultados no son independientes de derechos y más aún de derechos colectivos que incorporan transformaciones políticas, culturales, de mentalidades y de subjetividades.

Las dos vertientes de la difícil imaginación política emancipadora, a pesar de ser muy distintas, comparten tres complicidades importantes. Primero, las dos son realidades políticas a partir de movilizaciones populares muy fuertes. Hoy es evidente en varios países del continente que las clases populares tienen disponibilidad para «la asunción de nuevas creencias colectivas», como diría Zavaleta (1986: 16). Las mediaciones democráticas parecen más fuertes y si no sustituyen las formas tradicionales de dominio, por lo menos las enmascaran o hacen su ejercicio más costoso para las clases dominantes. Segundo, las dos vertientes amplían el mandato democrático en la misma medida en que agrandan la distancia entre las experiencias corrientes de las clases populares y sus expectativas en cuanto al futuro. Tercero, las dos vertientes usan un espacio de maniobra que el capitalismo global ha creado sin poder interferir significativamente en la configuración o permanencia de ese espacio, incluso si para la segunda vertiente esta incapacidad resulta de la inexistencia de un movimiento fuerte de globalización contrahegemónica o de una nueva Internacional.

2. El fin del colonialismo sin fin

La segunda dificultad de la imaginación política latinoamericana progresista puede formularse así: es tan difícil imaginar el fin del colonialismo cuanto es difícil imaginar que el colonialismo no tenga fin. Parte del pensamiento crítico se ha dejado bloquear por la primera dificultad (imaginar el fin del colonialismo) y el resultado ha sido la negación de la existencia misma del colonialismo. Para esta vertiente, las independencias significaron el fin del colonialismo y, por eso, el anticapitalismo es el único objetivo político legítimo de la política progresista. Esta vertiente del pensamiento crítico se centra en la lucha de clases y no reconoce la validez de la lucha étnico-racial. Al contrario, valora el mestizaje, que caracteriza específicamente el colonialismo ibérico como manifestación adicional de la superación del colonialismo. Paralelamente, la idea de democracia racial es celebrada como realidad y no defendida como aspiración.

Al contrario, la otra vertiente de la tradición crítica parte del presupuesto de que el proceso histórico que condujo a las independencias es la prueba de que el patrimonialismo y el colonialismo interno no sólo se mantuvieron después de las independencias, sino que en algunos casos incluso se agravaron. La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es sólo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta, que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren. Para esta vertiente de la tradición crítica la lucha anticapitalista tiene que ser conducida de modo paralelo a la lucha anticolonialista. La dominación de clase y la dominación étnico-racial se alimentan mutuamente, por tanto, la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia. Para esta vertiente, el desafío del poscolonialismo tiene en el continente un carácter originario. Nadie lo formuló de manera tan elocuente como José Carlos Mariátegui cuando, al referirse a la sociedad peruana (pero aplicable a las otras sociedades latinoamericanas), hablaba del pecado original de la conquista: «[...] el pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio» (s/f [1925]: 208). Y todos sabemos que los pecados originales son de muy difícil redención.

Los dos desafíos a la imaginación política progresista del continente latinoamericano —el poscapitalismo y el poscolonialismo— y el tercer desafío de las relaciones entre ambos marcan la turbulencia que actualmente atraviesa las ecuaciones que planteaba René Zavaleta: forma clase/forma multitud; sociedad civil/comunidad; Estado/nación; transformación por la vía del excedente económico/transformación por la vía de la disponibilidad democrática del pueblo (1983a, 1983b, 1986). Estos tres desafíos son, de hecho, las corrientes de larga duración, las aguas profundas del continente que ahora afloran a la superficie de la agenda política debido al papel protagónico de los movimientos indígenas, campesinos, afrodescendientes y feministas en las tres últimas décadas. El papel protagónico de estos movimientos, sus banderas de lucha y las dos dificultades de la imaginación política progresista ya mencionadas son precisamente los factores que determinan la necesidad de tomar alguna distancia con relación a la tradición crítica eurocéntrica. Además de ellos, hay dos otros factores de raíz teórica que refuerzan esa necesidad: la pérdida de los sustantivos críticos y la relación fantasmal entre la teoría y la práctica.

3. La pérdida de los sustantivos críticos

Hubo un tiempo en que la teoría crítica era «propietaria» de un conjunto vasto de sustantivos que marcaban su diferencia con relación a las teorías convencionales o burguesas. Entre ellos: socialismo, comunismo, dependencia, lucha de clases, alienación, participación, frente de masas, etc. Hoy, aparentemente, casi todos los sustantivos desaparecieron. En los últimos treinta años, la tradición crítica eurocéntrica pasó a caracterizarse y distinguirse por vía de los adjetivos con que califica los sustantivos propios de las teorías convencionales. Así, por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica hace referencia a desarrollo alternativo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría crítica plantea democracia radical, participativa o deliberativa; lo mismo con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, de oposición o insurgente, enraizado; y con los derechos humanos, que se convierten en derechos humanos radicales, colectivos, interculturales. Hay que analizar con cuidado este cambio.

Los conceptos (sustantivos) hegemónicos no son —en el plano pragmático— una propiedad inalienable del pensamiento convencional o liberal. Como afirmo adelante, una de las dimensiones del contexto actual del continente es precisamente la capacidad que los movimientos sociales han mostrado para usar de modo contrahegemónico y para fines contrahegemónicos instrumentos o conceptos hegemónicos.[6] Hay que tener en cuenta que los sustantivos aún establecen el horizonte intelectual y político que define no solamente lo que es decible, creíble, legítimo o realista, sino también —y por implicación— lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista. O sea, al refugiarse en los adjetivos, la teoría acredita en el uso creativo de la franquicia de sustantivos, pero al mismo tiempo acepta limitar sus debates y propuestas a lo que es posible dentro de un horizonte de posibilidades que originariamente no es lo suyo. La teoría crítica asume, así, un carácter derivado que le permite entrar en un debate pero no le da posibilidad de discutir los términos del debate y mucho menos discutir el porqué de la opción por un debate dado y no por otro. La eficacia del uso contrahegemónico de conceptos o instrumentos hegemónicos es definida por la conciencia de los límites de ese uso.

6 De hecho, el sistema de reapropiaciones opera en doble vía. En los últimos veinte años asistimos a la apropiación por parte del Banco Mundial de consignas de teoría crítica como, por ejemplo, la democracia participativa y la participación en general.

Estos límites son ahora más visibles en el continente latinoamericano en un momento en que las luchas sociales están orientadas a resemantizar viejos conceptos y, al mismo tiempo, a introducir sustantivos nuevos que no tienen precedentes en la teoría crítica eurocéntrica, tanto más que no se expresan en ninguna de las lenguas coloniales en que fue construida. He ahí la primera razón para tomar distancia de la teoría crítica eurocéntrica. Si la toma de distancia no ocurre con éxito, el riesgo radica en no identificar o valorar adecuadamente tales novedades o, en otras palabras, en no aplicar ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias a las novedades políticas del continente.[7]

4. La relación fantasmal entre teoría y práctica

La segunda razón para tomar distancia con relación a la tradición crítica eurocéntrica reside en la enorme discrepancia entre lo que está previsto en la teoría y las prácticas más transformadoras en curso en el continente. En los últimos treinta años, las luchas más avanzadas han sido protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, mujeres, afrodescendientes, piqueteros, desempleados) cuya presencia en la historia no fue prevista por la teoría crítica eurocéntrica. Se organizaron muchas veces según formas (movimientos sociales, comunidades eclesiales de base, piquetes, autogobierno, organizaciones económicas populares) muy distintas de las privilegiadas por la teoría: el partido y el sindicato. No habitan los centros urbanos industriales sino lugares remotos en las alturas de los Andes o en llanuras de la selva amazónica. Expresan sus luchas muchas veces en sus lenguas nacionales y no en ninguna de las lenguas coloniales en que fue redactada la teoría crítica. Y cuando sus demandas y aspiraciones son traducidas en las lenguas coloniales, no emergen los términos familiares de socialismo, derechos humanos, democracia o desarrollo, sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la Madre tierra.

Esta discrepancia entre teoría y práctica tuvo un momento de gran visibilidad en el Foro Social Mundial (FSM), realizado la primera vez en Porto Alegre en 2001. El FSM ha mostrado que la brecha entre las prácticas de la izquierda y las teorías clásicas de la izquierda era más profunda que nunca. Desde luego, el FSM no se encuentra solo, como atestiguan las experiencias políticas de América Latina, la región donde surgió el FSM.

7 Véase en el Capítulo 2.1 y 2.2 a qué llamo la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias.

Desde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas a la elección de Lula en Brasil; desde los *piqueteros* argentinos al Movimiento Sin Tierra (MST); desde los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador al Frente Amplio de Uruguay, a las sucesivas victorias de Hugo Chávez en Venezuela y a la elección de Evo Morales en Bolivia, de Fernando Lugo en Paraguay y de José Mujica en Uruguay; desde la lucha continental contra el ALCA[8] al proyecto de integración regional alternativo liderado por Hugo Chávez (ALBA[9]), nos encontramos con prácticas políticas que se reconocen como emancipadoras, pero que no estaban previstas por las grandes tradiciones teóricas de la izquierda eurocéntrica o que incluso las contradicen. Como suceso internacional y punto de encuentro de tantas prácticas de resistencia y proyectos de sociedad alternativos, el Foro Social Mundial ha dado una nueva dimensión a esta ceguera mutua —de la práctica frente a la teoría y de la teoría frente a la práctica— y ha creado las condiciones para una reflexión más amplia y profunda sobre este problema.

La ceguera de la teoría acaba en la invisibilidad de la práctica y, por ello, en su subteorización; mientras que la ceguera de la práctica culmina en la irrelevancia de la teoría. La ceguera de la teoría se puede observar en la manera en que los partidos convencionales de la izquierda, y los intelectuales a su servicio, se han negado inicialmente a prestar atención al FSM o han minimizado su significado. La ceguera de la práctica, a su vez, está manifiestamente presente en el desdén mostrado por la gran mayoría de activistas del FSM hacia la rica tradición teórica de la izquierda eurocéntrica y su total desprecio por su renovación. Este desencuentro mutuo produce, en el terreno de la práctica, una oscilación extrema entre la espontaneidad revolucionaria o pseudo-revolucionaria y un posibilismo autocensurado e inocuo, y, en el terreno de la teoría, una oscilación igualmente extrema entre un celo reconstructivo *post factum* y una arrogante indiferencia por lo que no está incluido en semejante reconstrucción.

En estas condiciones, la relación entre teoría y práctica asume características extrañas. Por una parte, la teoría deja de estar al servicio de las prácticas futuras que potencialmente contiene, y sirve más bien para legitimar (o no) las prácticas pasadas que han surgido a pesar de sí misma. Deja de ser una orientación para convertirse en una ratificación de los éxitos obtenidos por omisión o confirmación de fracasos preanunciados. Por otra, la práctica se justifica a sí misma recurriendo a un bricolaje

8 Área de Libre Comercio de las Américas.
9 Alternativa Bolivariana para las Américas.

teórico centrado en las necesidades del momento, formado por conceptos y lenguajes heterogéneos que, desde el punto de vista de la teoría, no son más que racionalizaciones oportunistas o ejercicios retóricos. Desde la perspectiva de la teoría, el bricolaje teórico nunca se califica como teoría. Desde el punto de vista de la práctica, una teorización a posteriori es un mero parasitismo.

Las causas de esta relación fantasmal entre la teoría y la práctica son múltiples, pero la más importante es que mientras la teoría crítica eurocéntrica fue construida en unos pocos países europeos (Alemania, Inglaterra, Francia, Rusia e Italia) con el objetivo de influir en las luchas progresistas de esa región del mundo, las luchas más innovadoras y transformadoras vienen ocurriendo en el Sur, en el contexto de realidades socio-político-culturales muy distintas. Sin embargo, la distancia fantasmal entre teoría y práctica no es solamente el producto de las diferencias de contextos. Es una distancia más bien epistemológica o hasta ontológica. Los movimientos del continente latinoamericano, más allá de los contextos, construyen sus luchas sobre la base de conocimientos ancestrales, populares y espirituales que siempre fueron ajenos al cientismo propio de la teoría crítica eurocéntrica. Por otro lado, sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida son muy distintas del presentismo y del individualismo occidentales. Los seres son comunidades de seres antes que individuos, y en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados así como los animales y la Madre tierra. Estamos ante cosmovisiones no-occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas.

En su brillante recorrido por la historia progresista del continente latinoamericano y, en especial, por las varias «concepciones del mundo» de carácter contestatario y emancipador que dominaron Bolivia en los dos últimos siglos, Álvaro García Linera analiza de modo lapidario cómo la «narrativa modernista y teleológica de la historia» se transformó, a partir de cierto momento, en una ceguera teórica y un bloqueo epistemológico ante los nuevos movimientos emancipadores. Dice García Linera:

> Esta narrativa modernista y teleológica de la historia, por lo general adaptada de los manuales de economía y de filosofía, creará un bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica respeto a dos realidades que serán el punto de partida de otro proyecto de emancipación, que con el tiempo se sobrepondrá a la propia ideología marxista: la temática campesina y étnica del país. (2009a: 482)

La pérdida de los sustantivos críticos, combinada con la relación fantasmal entre la teoría crítica eurocéntrica y las luchas transformadoras en la región, no sólo recomiendan tomar alguna distancia con relación al pensamiento crítico pensado anteriormente dentro y fuera del continente; mucho más que eso, exigen pensar lo impensado, o sea, asumir la sorpresa como acto constitutivo de la labor teórica. Y como las teorías de vanguardia son las que, por definición, no se dejan sorprender, pienso que, en el actual contexto de transformación social y política, no necesitamos de teorías de vanguardia sino de teorías de retaguardia. Son trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones, alianzas con otros movimientos. Es más un trabajo de artesanía y menos un trabajo de arquitectura. Más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente. Aproximaciones a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros.

La distancia que propongo tomar con relación a la tradición crítica eurocéntrica tiene por objetivo abrir espacios analíticos para realidades «sorprendentes» (porque son nuevas o porque hasta ahora fueron producidas como no-existentes), donde puedan brotar emergencias libertadoras. En las dos secciones siguientes indico algunos caminos por los cuales tal toma distancia se puede concretar.

Capítulo 2

LA DISTANCIA CON RELACIÓN A LA TRADICIÓN CRÍTICA EUROCÉNTRICA

DIFICULTADES DE LA IMAGINACIÓN SOCIOLÓGICA O LA NECESIDAD DE TOMAR DISTANCIA DE LA TRADICIÓN CRÍTICA EUROCÉNTRICA

Tomar distancia no significa descartar o echar a la basura de la historia toda esta tradición tan rica, y mucho menos ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental. Significa asumir nuestro tiempo, en el continente latinoamericano, como un tiempo que revela una característica transicional inédita que podemos formular de la siguiente manera: tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Los problemas modernos de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad persisten con nosotros. Sin embargo, las soluciones modernas propuestas por el liberalismo y también por el marxismo ya no sirven, incluso si son llevadas a su máxima conciencia posible (para usar una expresión de Lucien Goldmann),[10] como es el caso de la magistral reconstrucción intelectual de la modernidad occidental propuesta por Habermas.[11]Los límites de tal reconstrucción están inscritos en la versión dominante de la modernidad occidental de que parte Habermas, que es, de hecho, una segunda modernidad construida a partir de la primera modernidad, la modernidad ibérica de los conimbricenses del siglo XVI.[12] Lo que caracteriza la segunda modernidad y le confiere su carácter dominante es la línea abismal que establece entre las sociedades metropolitanas (Europa) y las sociedades coloniales.[13]

Esta línea abismal atraviesa todo el pensamiento de Habermas. Su extraordinaria lucidez permite verla, pero no superarla. Su teoría de la acción comunicativa, en cuanto nuevo modelo universal de racionalidad

10 Véase Santos 2008b.
11 Véase Habermas 1987a.
12 Véase Santos 2008c.
13 Véase Santos 2009a: 160-209.

discursiva, es bien conocida.[14] Habermas entiende que esa teoría constituye un *telos* de desarrollo para toda la humanidad y que con ella es posible rehusar tanto el relativismo como el eclecticismo. Sin embargo, consultado sobre si su teoría, en particular su teoría crítica del capitalismo avanzado, podría ser útil a las fuerzas progresistas del Tercer Mundo, y si tales fuerzas podrían ser útiles a las luchas del socialismo democrático en los países desarrollados, Habermas respondió: «Estoy tentado a contestar no en ambos casos. Estoy consciente de que ésta es una visión limitada y eurocéntrica. Preferiría no tener que contestar» (1987a: 104).[15] Esta respuesta significa que la racionalidad comunicativa de Habermas, a pesar de su proclamada universalidad, excluye de hecho de la participación efectiva a unas cuatro quintas partes de la población del mundo. Esta exclusión es declarada en nombre de criterios de inclusión/exclusión cuya legitimidad reside en su supuesta universalidad. Por esta vía, la declaración de exclusión puede ser simultáneamente hecha con la máxima honestidad («Estoy consciente de que ésta es una visión limitada y eurocéntrica») y con la máxima ceguera en relación con su no-sustentabilidad (o, para ser justos, la ceguera no es total si atendemos la salida estratégica adoptada: «Preferiría no tener que contestar»). Por tanto, el universalismo de Habermas termina siendo un universalismo benévolo pero imperial, ya que controla en pleno la decisión sobre sus propias limitaciones, imponiendo a sí mismo, sin otros límites, lo que incluye y lo que excluye.[16]

Más allá de las versiones dominantes hubo otras versiones de la modernidad occidental que fueron marginalizadas por dudar de las certezas triunfalistas de la fe cristiana, de la ciencia moderna y del derecho moder-

14 Véase Habermas 1987a, 1987b.

15 Véase Santos 1995: 479-519 y Santos 2000: 375-437.

16 La última gran tentativa de producir una teoría crítica moderna fue la de Foucault, tomando precisamente como blanco el conocimiento totalizador de la modernidad, la ciencia moderna. Al contrario de la opinión corriente, Foucault es para mí un crítico moderno y no un crítico posmoderno. Representa el clímax y, paradójicamente, la derrota de la teoría crítica moderna. Llevando hasta sus últimas consecuencias el poder disciplinario del «panóptico» construido por la ciencia moderna, Foucault muestra que no hay salida emancipadora alguna dentro de este «régimen de la verdad», ya que la propia resistencia se transforma en un poder disciplinario y, por tanto, en una opresión consentida en tanto que interiorizada. El gran mérito de Foucault fue haber mostrado las opacidades y silencios producidos por la ciencia moderna, confiriendo credibilidad a la búsqueda de «regímenes de la verdad» alternativos, otras formas de conocer marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna (Santos 2000: 27). «Foucault ha contribuido enormemente para desarmar epistemológicamente el Norte imperial, sin embargo, no pudo reconocer los esfuerzos del Sur anti-imperial para armarse epistemológicamente. No se apercibió de que estaban en causa otros saberes y experiencias de hacer saber» (entrevista a Boaventura de Sousa Santos en Tavares 2007: 133).

no, lo que simultáneamente produjo la línea abismal y las hizo invisibles. Me refiero, por ejemplo, a Nicolás de Cusa y Pascal, los cuales (junto con muchos otros igualmente olvidados) mantienen viva todavía hoy la posibilidad de un Occidente no occidentalista.[17] La toma de distancia con relación a las versiones dominantes de la modernidad occidental conlleva, así, la aproximación a las versiones subalternas, silenciadas, marginalizadas de modernidad y de racionalidad, tanto occidentales como no-occidentales.

Tomar distancia significa entonces estar simultáneamente dentro y fuera de lo que se critica, de tal modo que se torna posible lo que llamo la doble sociología transgresiva de las ausencias y de las emergencias. Esta «sociología transgresiva» es de hecho una *démarche* epistemológica que consiste en contraponer a las epistemologías dominantes en el Norte global, una epistemología del Sur en el sentido mencionado abajo.

1. Sociología de las ausencias

Por sociología de las ausencias entiendo la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes. La no-existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no-inteligible o desechable. No hay por eso una sola manera de producir ausencia, sino varias. Lo que las une es una misma racionalidad monocultural. Distingo cinco modos de producción de ausencia o no-existencia: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril.[18]

La primera lógica deriva de la monocultura del saber y del rigor del saber. Es el modo de producción de no-existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las «dos culturas» reside en el hecho de que se arrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no-existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura.

17 Sobre estos autores véase Santos 2008c.
18 Véase Santos 2009a: 98-159.

La segunda lógica se basa en la monocultura del tiempo lineal, la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección han sido formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización. Común a todas estas formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y al frente del tiempo están los países centrales del sistema mundial y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan. Esta lógica produce no-existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado.

Bajo los términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no-contemporaneidad de lo contemporáneo, la idea de que la simultaneidad esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen. El encuentro entre el campesino africano y el funcionario del Banco Mundial en trabajo de campo ilustra esta condición, un encuentro simultaneo entre no contemporáneos. En este caso, la no-existencia asume la forma de residualización, la cual, a su vez, ha adoptado, en los últimos dos siglos, varias designaciones, la primera de las cuales fue la de lo primitivo o salvaje, siguiéndole otras como la de lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la lógica de la clasificación social, la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. La clasificación racial y la clasificación sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica. Al contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía y puede ser, incluso, considerada como una obligación de quien es clasificado como superior (por ejemplo, «la carga del hombre blanco» en su misión civilizadora). Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) sean decisivas para que la relación capital/trabajo se estabilice y profundice globalmente, la clasificación racial fue la que el capitalismo reconstruyó con mayor profundidad, tal y como han mostrado, entre otros, Wallerstein y Balibar (1991) y, de una manera más incisiva, Césaire (1955), Dussel (2001), Grosfoguel (2007), Maldonado-Torres (2004), Mignolo (2003) y Quijano (2000). De acuerdo con esta lógica, la no-existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior lo es porque es insuperablemente inferior y,

por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la lógica de la escala dominante. En los términos de esta lógica, la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculas. La globalización es la escala que en los últimos veinte años adquirió una importancia sin precedentes en los más diversos campos sociales. Se trata de la escala que privilegia las entidades o realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar entidades o realidades rivales como locales.[19] En el ámbito de esta lógica, la no-existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global.

Finalmente, la quinta lógica de no-existencia es la lógica productivista y se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista. En los términos de esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano. La naturaleza productiva es la naturaleza máximamente fértil dado el ciclo de producción, en tanto que trabajo productivo es el trabajo que maximiza la generación de lucro igualmente en un determinado ciclo de producción. Según esta lógica, la no-existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descalificación profesional.

Estamos así ante las cinco formas sociales principales de no-existencia producidas o legitimadas por la razón eurocéntrica dominante: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuen-

19 Sobre los modos de producción de la globalización véase Santos, 2002a: 49-71 y 2009b: 290-315.

tan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes descualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente descualificadas de existir.

2. Sociología de las emergencias

La sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado. Llamar la atención acerca de las emergencias es, por naturaleza, algo especulativo y requiere alguna elaboración filosófica. El significado profundo de las emergencias puede ser detectado en las más diferentes tradiciones culturales y filosóficas. En lo que respecta a la filosofía occidental, las emergencias son un tema marginal y quien mejor lo trató, entre los autores contemporáneos, fue Ernst Bloch. El concepto que preside la sociología de las emergencias es el concepto de «Todavía-No» (*Noch Nicht*) propuesto por Bloch (1995 [1947]). Bloch se rebela contra el hecho de la dominación de la filosofía occidental por los conceptos de Todo (*Alles*) y Nada (*Nicht*), en los cuales todo parece estar contenido como latencia, pero donde nada nuevo puede surgir. De ahí que la filosofía occidental sea un pensamiento estático. Para Bloch, lo posible es lo más incierto, el concepto más ignorado de la filosofía occidental (1995: 241). Y, sin embargo, sólo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. Bloch introduce, así, dos nuevos conceptos: el No (*Nicht*) y el Todavía-No (*Noch Nicht*). El No es la falta de algo y la expresión de la voluntad para superar esa falta. Por eso, el No se distingue de la Nada (1995: 306). Decir no es decir sí a algo diferente. Lo Todavía-No es la categoría más compleja, porque extrae lo que existe sólo como latencia, un movimiento latente en el proceso de manifestarse. Lo Todavía-No es el modo como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito. Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas. De hecho, ellas redeterminan activamente todo aquello que tocan y, de ese modo, cuestionan las determinaciones que se presentan como constitutivas de un momento dado o condición. Subjetivamente, lo Todavía-No es la conciencia anticipadora, una conciencia que, a pesar de ser tan importante en la vida de las personas, fue, por ejemplo, totalmente olvidada por Freud

(Bloch 1995: 286-315). Objetivamente, lo Todavía-No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad). Esta posibilidad tiene un componente de oscuridad u opacidad que reside en el origen de esa posibilidad en el momento vivido, que nunca es enteramente visible para sí mismo; y tiene también un componente de incertidumbre que resulta de una doble carencia: el conocimiento apenas parcial de las condiciones que pueden concretar la posibilidad y el hecho de que esas condiciones sólo existan parcialmente. Para Bloch (1995: 241) es fundamental distinguir entre estas dos carencias, dado que son autónomas: es posible tener un conocimiento poco parcial de las condiciones, que son muy parcialmente existentes, y viceversa.

La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. En tanto que la sociología de las ausencias amplía el presente uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón eurocéntrica dominante, la sociología de las emergencias amplía el presente uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva. En este último caso, la ampliación del presente implica la contracción del futuro, en la medida en que lo Todavía-No, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Como dijo Bloch, junto a cada esperanza hay un cajón a la espera (1995: 311). Cuidar del futuro es un imperativo, porque es imposible blindar la esperanza contra la frustración, lo porvenir contra el nihilismo, la redención contra el desastre; en suma, porque es imposible la esperanza sin la eventualidad del cajón.

La sociología de las emergencias consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro (lo Todavía-No) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza en relación con la probabilidad de la frustración. Tal ampliación simbólica es, en el fondo, una forma de imaginación sociológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones.

La sociología de las emergencias actúa tanto sobre las posibilidades (potencialidad) como sobre las capacidades (potencia). Lo Todavía-No tiene sentido (en cuanto posibilidad), pero no tiene dirección, ya que tanto puede acabar en esperanza como en desastre. Por eso, la sociología de las emergencias sustituye la idea mecánica de determinación por la idea axiológica del cuidado. La mecánica del progreso es, de este modo, sus-

tituida por la axiología del cuidado. Mientras que en la sociología de las ausencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, en la sociología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas posibles. Esta dimensión ética hace que ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias sean sociologías convencionales.

Hay, sin embargo, otra razón para su no-convencionalidad: su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva. El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es la conciencia cosmopolita y el inconformismo ante el desperdicio de la experiencia. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias, en tanto, es la conciencia anticipadora y el inconformismo ante una carencia cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades. Como dijo Bloch, los conceptos fundamentales no son accesibles sin una teoría de las emociones (1995: 306). El No, la Nada y el Todo iluminan emociones básicas como hambre o carencia, desesperación o aniquilación, confianza o rescate. De una forma o de otra, estas emociones están presentes en el inconformismo que mueve tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias. Una y otra buscan alimentar acciones colectivas de transformación social que exigen siempre una cobertura emocional, sea el entusiasmo o la indignación. En su grado óptimo, lo emocional realiza el equilibrio entre las dos corrientes de la personalidad, a las que llamo la corriente fría y la corriente cálida. La corriente fría es la corriente del conocimiento de los obstáculos y de las condiciones de la transformación. La corriente cálida es la corriente de la voluntad de acción, de transformación, de vencer los obstáculos. La corriente fría nos impide ser engañados; conociendo las condiciones es más difícil dejarnos condicionar. La corriente cálida, a su vez, nos impide desilusionarnos fácilmente; la voluntad de desafío sustenta el desafío de la voluntad. El equilibrio entre ambas corrientes es difícil y el desequilibrio, más allá de cierto límite, es un factor de perversión. El miedo exagerado de que seamos engañados acarrea el riesgo de transformar las condiciones en obstáculos incontrovertibles y, con eso, conducir a la quietud y el conformismo. A su vez, el miedo exagerado de desilusionarnos crea una aversión total a todo lo que no es visible ni palpable y, por esa otra vía, conduce igualmente a la quietud y el conformismo.

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias marcan la toma de distancia con relación a la tradición crítica occidental. A partir de ellas es posible delinear una posible alternativa, a la cual he llamado epistemología del Sur (2009a).

Capítulo 3

UNA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR

Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones vive en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a escala global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y antiimperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global,[20] en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles; los desempleados; las minorías étnicas o religiosas; las víctimas de sexismo, de la homofobia y del racismo.

Las dos premisas de una epistemología del Sur son las siguientes:[21] Primero, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Ello significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo). Segundo, la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y conceptos desarrollados

20 Hay también un Norte global en los países del Sur constituido por las élites locales que se benefician de la producción y reproducción del capitalismo y el colonialismo. Es lo que llamo el Sur imperial.

21 Sobre la epistemología del Sur véase Santos 2006a; 2006b; 2008a y 2009a. Véase también Santos y Meneses (eds.) 2009.

en el Norte global y en uso en todo el mundo académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor. Por eso, en mi opinión, no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas.

1. Ecología de saberes

Las dos ideas centrales de la epistemología del Sur son la ecología de saberes y la traducción intercultural.[22] El fundamento de la ecología de saberes es que no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular.[23] Aprender ciertas formas de conocimiento puede suponer olvidar otras y, en última instancia, volverse ignorante de ellas. En otras palabras, en la ecología de saberes, la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida; puede ser el punto de llegada. Por ello, en cada fase de la ecología de saberes es crucial cuestionar si lo que se está aprendiendo es valioso, o si debería ser olvidado o no aprendido. La ignorancia es solamente una forma descalificada de ser y hacer cuando lo que se ha aprendido es más valioso que lo que se está olvidando. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el propio. Esta es la idea de la prudencia que subyace en la ecología de saberes. La ecología de saberes comienza con la asunción de que todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, así como entre los seres humanos y la naturaleza, implican más de una forma de conocimiento y, por ello, de ignorancia. Epistemológicamente, la moderna sociedad capitalista se caracteriza por el hecho de que favorece prácticas en las que predomina el conocimiento científico. Este estatus privilegiado, concedido a las prácticas científicas, significa que las intervenciones en la realidad humana y natural, que ellas pueden ofrecer, también se ven favorecidas. Cualquier crisis o catástrofe que pueda resultar de esas prácticas es socialmente aceptable y vista como un inevitable coste social que puede ser superado mediante nuevas prácticas científicas.

Ya que el conocimiento científico no está socialmente distribuido de manera proporcionada, las intervenciones en el mundo real que favorece tienden a ser aquellas que atienden a los grupos sociales que tienen acceso al conocimiento científico. La injusticia social se basa en la injusticia

22 Sobre este tema véase Santos 2008b, 2009a: 160-209, 2009b: 509-541.
23 Véase Santos 1995: 25, 2005, 2008a y 2009a.

cognitiva. Sin embargo, la lucha por la justicia cognitiva no tendrá éxito si se sustenta únicamente en la idea de una distribución más equilibrada del conocimiento científico. Aparte del hecho de que esta forma de distribución es imposible en las condiciones del capitalismo global, este conocimiento tiene límites intrínsecos en relación con los tipos de intervención en el mundo real que se pueden alcanzar. Estos límites son el resultado de la ignorancia científica y de una incapacidad para reconocer formas alternativas de conocimiento e interconectar con ellas en función de la igualdad. En la ecología de saberes, forjar credibilidad para el conocimiento no científico no supone desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su utilización contrahegemónica. Consiste, por una parte, en explorar prácticas científicas alternativas que se han hecho visibles a través de las epistemologías plurales de las prácticas científicas[24] y, por otra, en promover la interdependencia entre los conocimientos científicos y no científicos.

Este principio del carácter incompleto de todos los conocimientos es la condición para la posibilidad de un diálogo y un debate epistemológico entre ellos. Lo que cada conocimiento aporta a semejante diálogo es la manera en que conduce una cierta práctica para superar una cierta ignorancia. La confrontación y el diálogo entre conocimientos son confrontación y diálogo entre diferentes procesos a través de los cuales las prácticas que son ignorantes de modos diferentes se vuelven prácticas de conocimiento de modos diferentes. Todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los límites internos se refieren a la restricción de las intervenciones en el mundo real. Los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas hechas posibles por otras formas de conocimientos. Las formas hegemónicas de conocimiento entienden solamente los límites internos. La utilización contrahegemónica de la ciencia moderna constituye una exploración paralela de los límites tanto internos como externos. Por ello, la utilización contrahegemónica de la ciencia no se puede restringir solamente a la ciencia; únicamente tiene sentido dentro de una ecología de saberes.

2. La traducción intercultural

La segunda idea central de una epistemología del Sur es la traducción intercultural, entendida como el procedimiento que permite crear inteli-

24 Véase Santos (ed.) 2007.

gibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad.

Como afirma Banuri (1990), lo que afectó más negativamente al Sur a partir del inicio del colonialismo fue haber concentrado sus energías en la adaptación y resistencias a las imposiciones del Norte.[25] Partiendo de la misma preocupación, Serequeberhan (1991: 22) identifica los dos desafíos hoy propuestos a la filosofía africana. El primero, un desafío de-constructivo que consiste en identificar los residuos eurocéntricos heredados del colonialismo y presentes en los más diversos sectores de la vida colectiva, de la educación a la política, del derecho a las culturas. El segundo desafío, reconstructivo, consiste en revitalizar las posibilidades histórico-culturales de la herencia africana interrumpida por el colonialismo y el neocolonialismo. El trabajo de traducción procura captar estos dos momentos: la relación hegemónica entre las experiencias y lo que en éstas (sobre todo las experiencias de las víctimas y su resistencia) hay más allá de dicha relación. En este doble movimiento de las experiencias sociales se plantean relaciones de inteligibilidad recíproca que no redunden en la canibalización de unas por otras.

El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes). La traducción entre saberes asume la forma de una hermenéutica diatópica. Este trabajo es lo que hace posible la ecología de los saberes. La hermenéutica diatópica consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan. He propuesto un ejercicio de hermenéutica diatópica a propósito de la preocupación isomórfica con respecto a la dignidad humana entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma* (Santos 1995: 333-347;

25 Banuri argumenta que el proyecto capitalista y colonial de desarrollo del «Sur» fue negativo para este, «no a causa de malos consejos o de una intención malévola de los consejeros o consultores del desarrollo..., sino porque el proyecto forzó continuamente a las poblaciones coloniales a separar sus energías de búsqueda *positiva* de una transformación social definida por ellas mismas, y el concentrarse en el objetivo *negativo* de resistir al dominio cultural, político y económico de Occidente» (Banuri 1990: 66, cursivas en el original).

2003b: 444-445).[26] Otros dos ejercicios de hermenéutica diatópica me parecen importantes. El primero consiste en la traducción entre diferentes concepciones de la vida productiva entre las concepciones de desarrollo capitalista y, por ejemplo, la concepción de *swadeshi* propuesta por Gandhi,[27] o la concepción de *Sumak Kawsay* de los pueblos indígenas (que trato con más detalle adelante). Las concepciones de desarrollo capitalistas han sido reproducidas por la ciencia económica convencional. Esas concepciones se basan en la idea de crecimiento infinito obtenido a partir de la sujeción progresiva de las prácticas y saberes a la lógica mercantil. A su vez, el *swadeshi* y el *Sumak Kawsay* se asientan en la idea de sustentabilidad y de reciprocidad.

El segundo ejercicio de hermenéutica diatópica consiste en la traducción entre varias concepciones de sabiduría y diferentes mundovisiones y cosmovisiones. Tiene lugar, por ejemplo, entre la filosofía occidental y el concepto africano de sagacidad filosófica. Este último es una contribución innovadora de la filosofía africana propuesta por Odera Oruka (1990, 1998), entre otros.[28] Se basa en una reflexión crítica sobre el mundo protagonizada por lo que Oruka llama sabios, sean poetas, médicos tradicionales, contadores de historias, músicos o autoridades tradicionales. Según Odera Oruka, la filosofía de la sagacidad:

> Consiste en los pensamientos expresados por hombres y mujeres de sabiduría en una comunidad determinada y es un modo de pensar y de explicar el mundo que oscila entre la sabiduría popular (máximas corrientes en la comunidad, aforismos y verdades generales de sentido común) y la sabiduría didáctica, una sabiduría y un pensamiento racional explicados por determinados individuos dentro de una comunidad. Mientras que la sabiduría popular es frecuentemente conformista, la sabiduría didáctica es, a veces, crítica en relación con el contexto colectivo y con la sabiduría popular. Los pensamientos pueden expresarse a través de la escritura o de la oralidad, o como dichos, proverbios, máximas y argumentos asociados a ciertos individuos. En el África tradicional, mucho de lo que podría considerarse filosofía de la sagacidad

26 Sobre el concepto de 'umma' véase, especialmente, Faruki 1979; An Na'im 1995, 2000; Hassan 1996; sobre el concepto de 'dharma', véase Gandhi 1929-1932; Zaehner 1982.

27 Véase Gandhi 1941, 1967. Sobre el 'swadeshi', véase también y entre otros, Bipinchandra 1954, Nandy 1987, Krishna 1994.

28 Sobre la filosofía de la sagacidad, véase, asimismo, Oseghare 1992, Presbey 1997. Entre la filosofía africana de la sagacidad y las filosofías indígenas, tanto las andinas como las amazónicas, existen afinidades insospechadas.

> no está escrito, por razones que deben realmente ser obvias para todos. Algunas de estas personas, tal vez, hayan sido influenciadas en parte por la inevitable cultura moral y tecnológica de occidente, aunque su apariencia externa y su forma cultural de estar pertenecen básicamente a las del África rural tradicional. Exceptuando un puñado de ellas, la mayoría es «analfabeta» o «semi-analfabeta». (Oruka 1990: 28)

La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas. Admitir la relatividad de las culturas no implica adoptar sin más el relativismo como actitud filosófica. Implica, sí, concebir el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea no reside en sí misma, sino más bien en la supremacía de los intereses que la sustentan. La crítica del universalismo se sigue de la crítica de la posibilidad de la teoría general. La hermenéutica diatópica presupone, por el contrario, lo que designo como universalismo negativo, la idea de la imposibilidad de completitud cultural. En el período de transición que atravesamos, la mejor formulación para el universalismo negativo tal vez sea designarlo como una teoría general residual: una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general.

La idea y sensación de carencia, junto con la de incompletud, crean la motivación para el trabajo de traducción. Este, para fructificar, tiene que ser el cruce de motivaciones convergentes originadas en diferentes culturas. El sociólogo hindú Shiv Visvanathan formuló de una manera incisiva la noción de carencia y la motivación que yo aquí denomino como motivación para el trabajo de traducción: «Mi problema es cómo ir a buscar lo mejor que tiene la civilización india y, al mismo tiempo, mantener viva mi imaginación moderna y democrática» (Visvanathan 2000: 12). Si, imaginariamente, un ejercicio de hermenéutica diatópica fuese realizado entre Visvanathan y un científico de cultura eurocéntrica es posible imaginar que la motivación para el diálogo, por parte de este último, se formularía del siguiente modo: ¿Cómo puedo mantener vivo en mí lo mejor de la cultura occidental moderna y democrática y, al mismo tiempo, reconocer el valor de la diversidad del mundo que aquella designó autoritariamente como no-civilizado, ignorante, residual, inferior o improductivo? Y ¿cómo se realizaría la hermenéutica diatópica entre cualquiera de ellos y una científica (blanca, negra, indígena) de la América Latina?

El segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre prácticas sociales y sus agentes. Es evidente que todas las prácticas sociales se ba-

san en conocimientos y, en ese sentido, son también prácticas de saber. Sin embargo, al incidir sobre las prácticas, el trabajo de traducción intenta crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y entre objetivos de acción. En otras palabras, en este caso, el trabajo de traducción incide sobre los saberes en tanto que saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades. El trabajo de traducción entre la biomedicina moderna y la medicina tradicional ilustra bien el modo a partir del cual la traducción debe incidir simultáneamente sobre los saberes y sobre las prácticas en que se traducen. Los dos tipos de trabajo de traducción se distinguen, en el fondo, por la perspectiva que los informa. La especificidad del trabajo de traducción entre prácticas y sus agentes se hace más evidente en situaciones en que los saberes que informan diferentes prácticas son menos distintos que las prácticas en sí mismas. Es, sobre todo, lo que sucede cuando las prácticas se dan en el interior del mismo universo cultural, como cuando se intenta traducir las formas de organización y los objetivos de acción de dos movimientos sociales, por ejemplo el movimiento feminista y el movimiento obrero en un país europeo, latinoamericano o africano.

Tal como sucede con la traducción de saberes, el trabajo de traducción de las prácticas es particularmente importante entre prácticas no-hegemónicas, dado que la inteligibilidad entre ellas es una condición de su articulación recíproca. Esta es, a su vez, una condición de la conversión de las prácticas no-hegemónicas en prácticas contrahegemónicas. El potencial antisistémico o contrahegemónico de cualquier movimiento social reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus objetivos. Para que esa articulación sea posible, es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles.

El trabajo de traducción tiende a esclarecer lo que une y lo que separa los diferentes movimientos y las diferentes prácticas, de modo que determine las posibilidades y los límites de la articulación o agregación entre los mismos. Puesto que no hay una práctica social o un sujeto colectivo privilegiado en abstracto para conferir sentido y dirección a la historia, el trabajo de traducción es decisivo para definir, en concreto, en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contrahegemónico. Para dar un ejemplo, en marzo de 2001, el movimiento indígena zapatista, al dirigirse a la Ciudad de México con fuerte apoyo de la población de ese país, fue protagonista de una práctica contrahegemónica privilegiada; y lo fue tanto más cuanto supo realizar trabajo de traducción entre sus objetivos y prácticas y los

objetivos y prácticas de otros movimientos sociales mexicanos, como, por ejemplo, de los movimientos cívicos, del movimiento obrero autónomo y del movimiento feminista. Así, de ese trabajo de traducción resultó que el comandante zapatista elegido para dirigirse al Congreso mexicano haya sido la comandante Esther. Los zapatistas pretendieron con esa elección significar la articulación entre el movimiento indígena y el movimiento de liberación de las mujeres y, por esa vía, profundizar el potencial contrahegemónico de ambos.

El trabajo de traducción se ha vuelto, en los tiempos recientes, aún más importante a medida que se fue configurando un nuevo movimiento contrahegemónico o antisistémico. Este movimiento ha venido a proponer una globalización alternativa a la globalización neoliberal a partir de redes transnacionales de movimientos locales. Ha llamado la atención de los medios de comunicación en noviembre de 1999 en Seattle, y adquirió su primera forma organizativa global en el Foro Social Mundial (FSM), realizado en Porto Alegre en enero de 2001.[29] El movimiento de la globalización contrahegemónica revela cada vez mayor visibilidad y diversidad de las prácticas sociales que, en las diversas esquinas del globo, resisten a la globalización neoliberal. Es una constelación de movimientos muy diversificados. Se trata, por un lado, de movimientos y organizaciones locales, no sólo muy diversos en sus prácticas y objetivos, sino, más allá de eso, anclados en diferentes culturas. Se trata, por otro, de organizaciones transnacionales, unas originarias del Sur, otras del Norte, igualmente muy diversas entre sí. La articulación y agregación entre estos diferentes movimientos y organizaciones, así como la creación de redes transfronterizas, exigen un gigantesco esfuerzo de traducción. ¿Qué hay de común entre el presupuesto participativo, hoy en práctica en numerosas ciudades latinoamericanas y europeas, la planificación democrática participativa de los panchayats en Kerala y Bengala Occidental en la India y las formas de autogobierno de los pueblos indígenas de la América Latina y de las poblaciones rurales de África? ¿Qué pueden aprender uno del otro? ¿En qué tipo de actividades globales contrahegemónicas pueden cooperar? Las mismas preguntas pueden hacerse del movimiento pacifista y del movimiento anarquista, o del movimiento indígena y el movimiento gay, o del movimiento zapatista y el de la organización ATTAC[30], del Movimiento

29 Sobre la globalización contrahegemónica existe una bibliografía en aumento. Véase, entre otros, Santos 1995: 250-377; 2002a; 2006b; Keck y Sikkink 1998; Evans 1999; Brecher et ál. 2000; Cohen y Rai 2000.

30 Association pour la Taxation des Transactions Financières pour l'Aide aux Citoyens.

de los Sin Tierra en Brasil y el movimiento del río Narmada en la India, y así sucesivamente.

Estas son las cuestiones que el trabajo de traducción pretende responder. Se trata de una labor muy compleja, no sólo por el número y diversidad de movimientos y organizaciones implicados, sino, sobre todo, por el hecho de que unos y otros estén anclados en culturas y saberes muy diversos. O sea, es un campo donde el trabajo de traducción incide simultáneamente sobre los saberes y las culturas, por un lado, y sobre las prácticas y los agentes, por otro. Más allá de ello, dicho trabajo tiende a identificar lo que los une y lo que los separa. Los puntos en común representan la posibilidad de una agregación o combinación a partir de abajo, la única alternativa posible a una agregación desde arriba impuesta por una teoría general o por un actor social privilegiado.

Así pues, en este libro busco identificar las virtualidades de una epistemología del Sur para analizar, más adelante, dos temas de gran importancia en el continente latinoamericano hoy: la transición y la refundación del Estado.

PARTE II

Capítulo 4

EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

Cuatro dimensiones caracterizan el actual contexto socio-político-cultural del continente latinoamericano. Son dimensiones principales referidas al carácter de las luchas, la acumulación, la hegemonía y el debate civilizatorio.

1. Luchas ofensivas y luchas defensivas

La primera dimensión del contexto latinoamericano, más que en otros continentes, es la coexistencia de formas de luchas muy avanzadas y ofensivas, con formas de luchas retrasadas y defensivas. En el caso de las primeras, el Estado es parte de la solución; en las segundas, es parte del problema. Entre las luchas más avanzadas y ofensivas podemos incluir los movimientos indígenas que han conducido al constitucionalismo transformador de Bolivia y Ecuador, la revolución bolivariana, el nuevo nacionalismo en cuanto a control de los recursos naturales y la construcción de Estados plurinacionales. Entre las luchas más retrasadas y defensivas, en tanto, podemos mencionar las luchas contra la criminalización de la protesta social, que incluye el intento de calificar como «terroristas» a los movimientos sociales y enjuiciar a sus líderes; contra la contrarrevolución jurídica que busca desconstitucionalizar las conquistas sociales consagradas en las Constituciones más recientes (un buen ejemplo es Brasil); contra el paramilitarismo y el asesinato político (sobre todo en Colombia, pero presente en muchos otros países); contra el golpismo hondureño (por cierto, un ensayo para futuros golpes en otros países del continente); contra el control de los medios de comunicación por parte de las oligarquías o grupos económicos muy poderosos, que transforman esos medios en el gran «partido» de oposición a la transformación progresista de la sociedad. Las luchas ofensivas no tienen necesariamente un potencial o una vocación socialista; tienen como objetivo inmediato la toma del poder del Estado para realizar cambios importantes en las políticas públicas a fin de generar mayor redistribución de la riqueza. Las luchas defensivas, en tanto, tienen como objetivo inmediato la resistencia en contra del poder

represivo del Estado o de poderes fácticos. La articulación entre los dos tipos de lucha es compleja. Incluso en países o contextos políticos donde dominan las luchas ofensivas hay que recurrir a luchas defensivas cuando la toma del poder del Estado no es total o cuando el Estado no tiene control eficaz sobre los poderes fácticos y la violencia política no-estatal.[31]

La coexistencia de luchas ofensivas y de luchas defensivas, que marcan la región en este momento, produce una turbulencia muy específica en el cuadro político democrático. En los años 20 del siglo pasado, José Carlos Mariátegui consideraba como fenómeno característico de su tiempo la aparición de dos violentas negaciones de la democracia liberal: el comunismo y el fascismo (s/f [1929]: 113). Pasado un siglo podemos decir que las negaciones de la democracia liberal —que hoy llamaríamos socialismo y fascismo— no enfrentan la democracia desde fuera, sino desde dentro. La democracia liberal está hoy vigente en casi todo el continente y es en su seno que las fuerzas del socialismo y las fuerzas del fascismo se enfrentan. Las luchas de vocación o potencial socialista se manifiestan en los procesos de radicalización de la democracia; de la democracia participativa, comunitaria e intercultural; de la democratización del acceso a la tierra; de la redistribución de las rentas de explotación de los recursos naturales; de la promoción de alternativas al desarrollo, como son el buen vivir (el *Sumak Kawsay* o el *Suma Qamaña*); o de la negación de la separación entre sociedad y naturaleza, concebida como la Madre tierra (*Pachamama*).

A su vez, las luchas fascistas se manifiestan en la defensa de una democracia de baja intensidad, representativa y sin capacidad de redistribu-

31 Si tomamos el Continente como una unidad de análisis y nos reportamos, por analogía, a las conceptualizaciones de Gramsci (1971: 228-270), podemos concluir que están simultáneamente en curso en América Latina la guerra de posición y la guerra de movimiento y las dos son de tipo nuevo. Para Gramsci, la guerra de posición era una guerra de larga duración operando en la esfera de la sociedad civil y con el objetivo de ganar la lucha cultural e ideológica y construir una nueva hegemonía. Al contrario, la guerra de movimiento era el ataque frontal al Estado y la conquista rápida del poder. Recomendaba el primer tipo para los países occidentales (Estados débiles y sociedades civiles/hegemonías fuertes) y el segundo tipo para los países orientales (Estados centralizadores y sociedades civiles «primordiales» como Rusia). Esta recomendación, como todas las de Gramsci, es flexible. Por ejemplo, Gramsci consideraba que la resistencia pasiva de Gandhi era una forma de guerra de posición. En el contexto actual, la lucha ofensiva tiene por objetivo el control del Estado pero no significa la toma del Palacio de Invierno. Por otro lado, hay dos subtipos de guerra de posición: la lucha civilizatoria que busca crear, a partir de las cosmovisiones indígenas, una nueva hegemonía sobre cuestiones centrales como el desarrollo; y la lucha defensiva que procura mantener las victorias jurídicas y políticas alcanzadas, así como preservar la democracia política. Hoy las dos guerras son muchas veces simultáneas.

ción social; en el reclamo de autonomía/descentralización para proteger los intereses oligárquicos contra el Estado central nacional-popular; en formas de violencia (asesinatos políticos y amenazas) por parte de actores no estatales o como resultado de alianzas público/privadas (por ejemplo, el paramilitarismo); en la violencia estructural del racismo; en la represión brutal (incluyendo las masacres) de la protesta social; en la negación de los derechos laborales en las maquiladoras; en el siempre reemergente trabajo esclavo; en el silenciamiento de los crímenes contra la humanidad cometidos por las dictaduras o en la represión de los grupos que luchan por el derecho a la memoria de las víctimas de esos crímenes, etc. Se trata de un fascismo de nuevo tipo, fragmentario, que busca impedir que el juego democrático sea utilizado para luchas más avanzadas. No niega la democracia representativa sino que busca cerrarla en la falsa alternativa de hacerla irrelevante (al no afectar la reproducción de los intereses económicos dominantes) o declararla ingobernable.

Tomando de nuevo el continente latinoamericano como unidad de análisis, asistimos a una dualidad de poderes de tipo nuevo[32] en que se cruzan, dentro del marco democrático, las luchas socialistas y las luchas fascistas sin que, por ahora, sea posible saber cuáles van a vencer. Esta dualidad torna el poder democrático más heterogéneo y más inestable; igualmente, la naturaleza misma del «campo democrático» se transforma en un objeto de disputa no necesariamente democrática.[33]

2. Acumulación ampliada y acumulación primitiva

La segunda dimensión del contexto actual es que coexisten, en el continente latinoamericano, las dos formas de acumulación de capital que Marx imaginó como secuenciales (1976, vol. 1, parte VIII). Por un lado, la acumulación que resulta de la reproducción ampliada del capital y que, sin demasiado rigor, podemos considerar que opera por mecanismos económicos; por otro lado, la acumulación primitiva que, según Marx, precede a la acumulación ampliada y que consiste en la apropiación, casi siempre ilegal y violenta, y siempre con recurso a mecanismos extraeconómicos

32 Sobre la dualidad de poderes «clásica» véase Lenin 1970; Trotsky 1967 y Santos 1979. Véase también, con un enfoque en Bolivia, Zavaleta 1974.

33 Las voces más lúcidas del continente nos invitan a la prudencia. Advertía Zavaleta que «América es un continente conservador porque cree más en la transformación por la vía del excedente [vertical, económico] que por la vía de la reforma intelectual [horizontal, democrática]» (1986: 43).

(políticos, coercitivos), de la tierra, de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo necesarios para sostener la reproducción ampliada. Tales mecanismos han incluido históricamente el despojo colonial, la esclavitud, la coerción política, la violencia paramilitar, la ocupación extranjera para controlar los recursos naturales y las poblaciones, etc.

Esta acumulación primitiva que, con David Harvey (2003), podemos designar como acumulación por desposesión, sostiene la acumulación ampliada tal como la había previsto Rosa Luxemburgo (1951 [1913]: cap. 26). Las relaciones entre los dos tipos de acumulación determinan hoy la relación entre nación e imperialismo. De hecho, la presencia del imperialismo es en gran medida el resultado de la tarea incumplida de la acumulación primitiva, lo que es más que nunca visible en el intento imperial de controlar la tierra, el agua dulce, la biodiversidad y los recursos naturales por vía de la guerra, la ocupación, la presión diplomática, la instalación de bases militares disuasorias... Así se explica que el Banco Mundial, al mismo tiempo que saluda las nuevas políticas sociales focales en algunos países del continente (por ejemplo, la bolsa-familia en Brasil),[34] antes satanizadas, sigue presionando al Sur global para privatizar el agua, la educación, la salud, los recursos naturales, así como para eliminar las formas comunales de propiedad de la tierra, privando por esta vía a los Estados nacionales de los recursos financieros para sostener las políticas sociales focales ahora legitimadas por el propio Banco. Todo esto después del aparente colapso de las políticas neoliberales a partir de la crisis financiera global de 2008.

3. Lo hegemónico y lo contrahegemónico

La tercera dimensión del contexto latinoamericano es que en este continente, más que en ningún otro, se ha logrado en los últimos veinte años hacer con éxito un uso contrahegemónico de instrumentos políticos hegemónicos como son la democracia representativa, el derecho, los derechos humanos y el constitucionalismo. Entiendo por instrumentos hegemónicos las instituciones desarrolladas en Europa a partir del siglo XVIII por la teoría política liberal con vista a garantizar la legitimidad y gobernabilidad del Estado de Derecho moderno en las sociedades capitalistas emergentes. Se trata de instrumentos hegemónicos porque fueron diseñados para garantizar la reproducción ampliada de las sociedades capitalistas

34 Véase, entre otros informes, Banco Mundial 2007.

de clases y porque son creíbles como garantes de la consecución del bien común, incluso por parte de las clases populares en sí afectadas negativamente por ellos. Su credibilidad resulta de una tensión entre democracia y capitalismo resultante, por un lado, del carácter expansivo de la democracia (que inicialmente excluía a las mujeres y a los trabajadores del juego democrático) al permitir la lucha democrática por la profundización de la democracia; y, por otro lado, de la relativa inflexibilidad del capitalismo (que inicialmente consideró los impuestos como confiscación estatal) al permitir solamente (bajo presión) concesiones (pérdidas de ganancias inmediatas) que no amenacen (y más bien garanticen) su reproducción ampliada a largo plazo.

El uso contrahegemónico, como el nombre lo indica, significa la apropiación creativa por parte de las clases populares para sí de esos instrumentos a fin de hacer avanzar sus agendas políticas más allá del marco político-económico del Estado liberal y de la economía capitalista.[35] Las movilizaciones populares de las dos últimas décadas por un nuevo constitucionalismo, desde abajo; por el reconocimiento de los derechos colectivos de las mujeres, indígenas y afrodescendientes; la promoción de procesos de democracia participativa en paralelo con la democracia representativa; las reformas legales orientadas al fin de la discriminación sexual y étnica; el control nacional de los recursos naturales; las luchas para retomar la tensión entre democracia y capitalismo eliminada por el neoliberalismo (democracia sin redistribución de la riqueza y, al contrario, con concentración de riqueza); todo ello configura un uso contrahegemónico de instrumentos e instituciones hegemónicas.

Esta posibilidad de contrahegemonía ocurre en ciertos contextos de intensificación de las luchas populares cuando no figuran en la agenda política otros medios de lucha (revolución), cuando las clases dominantes están relativamente fragmentadas y cuando el imperialismo aparece momentáneamente debilitado o centrado en otros espacios geopolíticos.[36] Esta conjunción de factores crea una estructura de oportunidades en un tiempo, como el nuestro, que parece ser demasiado prematuro para ser prerrevolucionario o demasiado tardío para ser posrevolucionario. Esta

35 Gramsci fue quien, dentro del marxismo, dio más atención a la necesidad de tomar del adversario lo más avanzado en sus posiciones e integrarlo de modo subordinado en el contexto más amplio de las luchas anticapitalistas.

36 Mariátegui hablaba «de las zonas sociales donde la fe en los principios democráticos es ingenua y honrada y donde la tendencia radical y reformista es tradicional» (1975: 14). ¿Serán estas «zonas sociales» hoy importantes para legitimar el uso contrahegemónico de la democracia y del derecho?

estructura de oportunidades está vigente hoy en el continente latinoamericano. ¿Por cuánto tiempo? Nadie lo sabe. Pero algo es cierto: el uso contrahegemónico es siempre un uso contracorriente y por eso necesita, para sostenerse, de la permanente movilización política que, para ser efectiva, tiene que operar desde dentro de las instituciones y desde fuera (movilizaciones en la calle, acciones directas no necesariamente legales). Sin esa movilización, el potencial contrahegemónico de las instituciones se vacía rápidamente.

4. El debate civilizatorio

La cuarta dimensión del contexto latinoamericano es que está finalmente abierto un debate civilizatorio. Obviamente, este debate es constitutivo del continente desde la conquista pero fue violentamente suprimido, tanto en la colonia como en los Estados independientes, por medios tan diversos como el genocidio, la evangelización, la tutela estatal de los «menores» indígenas, el asimilacionismo y el mito de la democracia racial. Hoy, debido a la renovada eficacia de las luchas de los pueblos indígenas y afrodescendientes, el debate civilizatorio está en la agenda política y se manifiesta a través de dualidades complejas ancladas en universos culturales y políticos muy distintos. No se trata de diferencias culturales siempre presentes en el seno de cualquier universo civilizatorio, sino de diferencias culturales entre universos civilizatorios distintos. A título de ejemplo, algunas de las dualidades: ¿recursos naturales o *Pachamama*?, ¿desarrollo o *Sumak Kawsay*?, ¿tierra para reforma agraria o territorio como requisito de dignidad, respeto e identidad?, ¿Estado-nación o Estado plurinacional?, ¿sociedad civil o comunidad?, ¿ciudadanía o derechos colectivos?, ¿descentralización/desconcentración o autogobierno indígena originario campesino?

Este debate es muy promisorio, en especial porque tiende a desmentir las tesis conservadoras del «choque de civilizaciones». Al contrario, parece encaminarse a la promoción de una interculturalidad igualitaria, un encuentro verdaderamente poscolonial. De las dualidades, una vez reconocidas como diferencias iguales, emergen creativos mestizajes conceptuales, teóricos y políticos.

La presencia del debate civilizatorio significa que las luchas sociales adquieren la conciencia de que los dos sistemas de dominación —capitalismo y colonialismo— son simultáneamente distintos e inseparables, y que sin entender la articulación entre ellos no podrán tener éxito. En el

plano político no es tan útil cuanto parece teorizar la pertenencia mutua de capitalismo y colonialismo en el código genético de la modernidad occidental. Más importante es analizar los cambios históricos concretos en las relaciones entre ambos.

De la conquista al neoliberalismo, de la esclavitud a las independencias, esas relaciones cambiaron significativamente. Paradójicamente, el neoliberalismo, al querer liberar el capitalismo de todas las mediaciones políticas nacionales, acabó reforzando el componente colonial de la ecuación capitalismo-colonialismo. Así, los Estados nacionales perdieron soberanía de autorregulación y de autofinanciación hasta el punto de volver a ser semicolonias. El uso de medios extraeconómicos (de los tratados de libre comercio a la guerra) para garantizar acceso a la tierra y a los recursos naturales mostró la actualidad de los mecanismos de acumulación primitiva, típica del colonialismo: se intensificaron las formas de trabajo esclavo; países o regiones enteras fueron sujetos a la monocultura exportadora que anteriormente había sido mitigada por los procesos de industrialización y de sustitución de importaciones, lo que a su vez reforzó el colonialismo interno. Estas condiciones geopolíticas y económicas resonaron en todos los movimientos por la identidad cultural, particularmente en los movimientos indígenas y afrodescendientes, y explican la enorme fuerza de recurrir a la descolonización que resume y condensa el debate civilizatorio.

En este contexto, tan complejo cuanto creativo, están emergiendo diferentes soluciones políticas. No es mi intención analizarlas aquí. Me concentro en dos: la naturaleza de la transición y la refundación del Estado. Los análisis que siguen permitirán ilustrar los límites de las soluciones que la tradición crítica eurocéntrica (a pesar de su diversidad interna) propone, así como las nuevas posibilidades que la epistemología del Sur busca dar credibilidad.

Capítulo 5

LA NATURALEZA DE LA TRANSICIÓN

El continente latinoamericano comparte con los países de Europa del sur la más vasta bibliografía sobre transiciones políticas contemporáneas. Se trata de estudios sobre las transiciones de las dictaduras o «Estados burocrático-autoritarios» de los años 60 y 70 del siglo pasado hacia las democracias liberales de la década de 1980, y en los que sobresale el trabajo de Guillermo O'Donnell (1986a; 1986b; 1988; 2008). El problema central en este tipo de estudios es definir dónde comienza la transición y hasta dónde va. Para los autores de las transiciones democráticas en el continente, la solución dominante fue definir de modo exhaustivo las características de los regímenes dictatoriales y establecer como inicio de la transición el momento en que algunas de esas características dejaron de estar presentes. Simétricamente, la transición es dada por terminada en el momento en que están presentes todas las características que los autores atribuyen a la democracia representativa (O'Donnell 1982). La controversia sobre esta estrategia analítica y sus resultados es grande, y de ella no me ocupo aquí. Lo importante es subrayar que, en general, la teoría crítica latinoamericana, en especial de los años 80 del siglo pasado, concentró sus críticas en el carácter «superestructural» de los análisis de las transiciones,[37] totalmente centrados en las dinámicas y procesos políticos (casi siempre dominados por las élites y con muy poco espacio para las clases populares), así como en el hecho de que las transiciones democráticas ocurrieron al mismo tiempo que la liberalización de las economías exigida por la nueva ortodoxia, el neoliberalismo, y por eso coincidieron con el aumento exponencial de las desigualdades sociales, lo que acabó por deslegitimar la democracia liberal en la percepción de las clases populares.

Durante los años 80 y 90 del siglo pasado y la primera década del siglo actual, en Latinoamérica ocurrieron otros fenómenos que pasaron totalmente al margen de esta literatura canónica de las transiciones y que, sin embargo, la cuestionan radicalmente en sus fundamentos. Me refiero, sobre todo, a los movimientos indígenas, afrodescendientes y campesi-

37 Una de las más brillantes excepciones es Zavaleta 1986.

nos. Estos movimientos subvirtieron los fundamentos de las transiciones «canónicas» en tres dimensiones distintas: a) el inicio y el término de la transición, b) el concepto de tiempo que gobierna la transición y c) las totalidades en cuyo seno ocurre la transición.

En primer lugar, estos movimientos cambiaron de modo radical los puntos de partida y los probables puntos de llegada de las transiciones. Para todos ellos, la duración de la transición es mucho más larga que la duración de las transiciones democráticas. Para los pueblos indígenas, la transición tiene la duración más larga: comienza con la resistencia a la conquista y al colonialismo y sólo terminará cuando la autodeterminación de los pueblos sea plenamente reconocida. Para los movimientos afrodescendientes, la transición comienza con la resistencia a la esclavitud y a la profundización del colonialismo y del capitalismo hecho posible por la esclavitud y sólo culminará cuando acaben el colonialismo y la acumulación primitiva que por ahora sostienen la permanencia del racismo y de formas de «trabajo análogo a la esclavitud». Finalmente, para los campesinos en sentido amplio (cholos, mestizos, pardos, *ribeirinhos*, caboclos, pescadores, indígenas o afrodescendientes), la transición comienza con las independencias y con la resistencia al saqueo de las tierras comunales, a la concentración de tierras en las manos de las oligarquías, ahora libres del control imperial, y al patrimonialismo y coronelismo, y sólo terminará cuando la reforma agraria sea finalmente cumplida.

Estos movimientos han subvertido toda la laboriosa investigación sobre las transiciones al mostrar que sus duraciones son demasiado cortas y que las transformaciones «canonizadas» por ellas, sin ser minimizadas o menospreciadas, surgen como muy limitadas una vez que se sitúan en el contexto mucho más amplio de la emancipación y de la liberación.

En segundo lugar, no solamente la duración ha sido subvertida, sino también el concepto de tiempo que le subyace. Dada la concepción de tiempo lineal que sostiene la modernidad occidental, las transiciones son siempre una trayectoria que va del pasado al futuro. ¿Qué pensar, entonces —como en el caso de los movimientos indígenas—, cuando se plantea una transición en la que el regreso al pasado ancestral, precolonial, se transforma en la versión más capacitadora de la voluntad de futuro? ¿Cómo imaginar al revés, es decir, desde lo que no existe para lo que existió y desde este último, recuperado en sus ruinas vivientes, reales o imaginarias, para un futuro que no tiene que ser inventado sino que tiene que ser des-producido como ausente o inviable? ¿Cómo hacer demandas de futuro a través de demandas de memoria? Las preguntas revelan retórica-

mente las dificultades de la tradición crítica eurocéntrica para entender el sentido de las cuestiones y la imposibilidad de darles respuesta dentro del marco epistemológico y ontológico en que se mueve. Lo impensado puede ser pensado desde lo pensado, pero no desde lo impensable.

La tercera subversión tiene que ver con las diferentes cosmovisiones que son llamadas a convergir en las transiciones de largo plazo. Las transiciones canónicas de las décadas pasadas son transiciones en el seno de totalidades homogéneas: dictadura y democracia en cuanto dos subespecies de regímenes políticos modernos. En el caso de los indígenas y afrodescendientes, las transiciones ocurren entre civilizaciones distintas, universos culturales con cosmovisiones propias cuyo diálogo posible, a pesar de tanta violencia y de tanto silenciamiento, solamente es posible a través de la traducción intercultural y siempre con el riesgo de que las ideas más fundamentales, los mitos más sagrados, las emociones más vitales se pierdan en el tránsito entre universos lingüísticos, semánticos y culturales distintos.[38] O sea, cuando es exitosa, la transición es en este caso también una transición conceptual, que se configura como mestizaje conceptual.

Así, cuando la Constitución de Ecuador[39] habla de los derechos de la *Pachamama* configura una mestizaje conceptual entre el mundo moderno de los derechos y el mundo andino de la *Pachamama,* a quienes nadie «puede dar derechos» una vez que ella sería la fuente misma de todos los deberes y de todos los derechos si tales conceptos perteneciesen a su cosmovisión. Asimismo, cuando las Constituciones de Ecuador y de Bolivia[40] establecen el buen vivir (*Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*) como principio orientador de la organización económica, política y social, recurren a un dispositivo conceptual y normativo híbrido que junta en el texto jurídico matricial de la modernidad occidental —la Carta Política— recursos lingüísticos y conceptuales no coloniales y no occidentales. ¿Cómo incluir en las comunidades de los beneficiarios de políticas públicas y derechos humanos a los antepasados, los animales y la Madre tierra? ¿Cómo proponer mestizajes culturales, conceptuales y normativos que rompan con los modos de producción de mestizajes violentos y desiguales que durante tantos siglos provocaron el robo de la historia y de las identidades indí-

38 La creciente participación en el debate de intelectuales indígenas conocedores de las diferentes culturas presentes es, a mi juicio, el factor clave en la promoción del diálogo intercultural poscolonial. Estos intelectuales surgen, a veces, asociados a indigenistas solidarios con la lucha indígena. Véase Albó 2009; Bedregal 2006; Choque 1992; Rivera Cusicanqui 2003; Orellana 2004; Rojas, Ticona y Albó 1995; Ticona 2005, 2006.

39 Ver infra.

40 Ver infra.

genas? ¿Son posibles nuevos mestizajes asentados en el reconocimiento del doble derecho humano poscolonial: tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza?

Sabemos que en cuanto hecho político, la transición de larga duración ocurre en el corto plazo y está sujeta a la contingencia de las agendas y luchas políticas en un momento histórico dado. Por ejemplo, en Bolivia, la larga duración de la transición descolonial estuvo presente desde el inicio de la demanda de convocar a una Asamblea Constituyente por parte de los movimientos indígenas (en especial de las tierras bajas), de la Coordinadora del Agua y de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia). En ese sentido, pretendían que los criterios de representación para la Asamblea fuesen los criterios propios de la cultura comunitaria: representación cualitativa y no cuantitativa con base en los diferentes tipos de liderazgos comunitarios y sindicales. Sin embargo, tal demanda no fue políticamente viable y la convocatoria a la Asamblea Constituyente fue organizada con los criterios cuantitativos electorales propios de la cultura política liberal.[41] En este contexto, lo decisivo es que los participantes en las luchas «veían» el largo plazo «dentro» del corto plazo, y viceversa; y, además, que evalúen sus éxitos y fracasos en función de esa «visión».

41 Un análisis más detallado puede leerse en Tapia 2009: 242.

Capítulo 6

LA REFUNDACIÓN DEL ESTADO Y LOS FALSOS POSITIVOS

Aparentemente, «el Estado» pasa por profundas transformaciones desde el colapso financiero de 2008.[42] Los cambios anteriores, producidos por los colapsos financieros locales o regionales de los años 70, 80 y 90 del siglo pasado, afectaron países con poca influencia en los negocios internacionales. Por ello, los respectivos Estados fueron forzados a insistir en la ortodoxia, o se rebelaron y fueron objeto de sanciones o, en el mejor de los casos, fueron ignorados. El tema de debate es saber hasta qué punto los cambios en curso desde hace varias décadas afectan la estructura institucional y organizacional del Estado moderno, el conjunto de instituciones más estable de la modernidad occidental. Los cambios en la acción del Estado en el continente latinoamericano durante los últimos veinte años han dado fuerza al argumento de que «el Estado está de vuelta». ¿Pero qué tipo de Estado está de vuelta? Para contestar esta pregunta distingo dos vertientes de transformación del Estado: la primera que llamo el Estado como comunidad ilusoria, y la segunda que denomino el Estado de las venas cerradas.

1. El Estado-comunidad-ilusoria

El Estado-comunidad-ilusoria es el conjunto de reformas recientes que buscan devolver alguna centralidad al Estado en la economía y en las políticas sociales. Lo hace sin comprometer la lealtad a la ortodoxia neoliberal internacional, pero usando todo el campo de maniobra que, en el plano interno, tal ortodoxia le concede coyunturalmente.

Algunos de los rasgos principales de esta transformación son: políticas de redistribución de riqueza a través de transferencias directas y

42 El Estado es uno de los dispositivos (conjunto institucional, normativo e ideológico) de la modernidad occidental donde mejor se puede observar que los cambios, aparentemente profundos y rápidos, ocultan muchas veces permanencias muy estables. El otro dispositivo es, quizá, la propiedad privada. ¿Hubo algún cambio profundo en este dominio en los últimos trescientos años?

focales a los grupos sociales más vulnerables, a veces condicionadas por la obligación de ejercer derechos universales como son la educación de sus hijos o recursos para el sistema de salud; inversión fuerte en las políticas de educación; el Estado competitivo se sobrepone al Estado protector, pues las políticas sociales son vistas como una cuestión técnica de reducción de pobreza y no como principio político de cohesión social (otro pacto social más incluyente); la lógica y evaluación de la acción del Estado es definida por criterios de eficiencia derivados de las relaciones mercantiles («gerencialismo») y los ciudadanos son invitados a comportarse como consumidores de los servicios del Estado; enfoque especial en la administración pública, su desempeño, su tamaño, en la simplificación y desburocratización de los servicios; búsqueda de asociaciones público-privadas en la producción de servicios anteriormente a cargo del Estado; promiscuidad entre el poder político y el poder económico que puede asumir formas «normales» (las sociedades, grupos de presión, concesiones y la gobernanza) y formas «patológicas» (tráfico de influencias, abuso de poder, corrupción); cambios en la estructura política del Estado con el aumento del poder del Ejecutivo (y en especial del Ministro de Finanzas) y la autonomía del Banco Central; recuperación tímida de la regulación que el capital financiero quiso evadir en el período anterior pero, siempre que sea posible, por vía de autorregulación; políticas de descentralización y desconcentración; despolitización del derecho —no es instrumento de transformación social, sino instancia de resolución de litigios a fin de que las transacciones económicas sean más previsibles— y, al mismo tiempo, inversión (a veces significativa) de fondos públicos en el mejoramiento del sistema judicial (en términos humanos, técnicos y de infraestructura) muchas veces por presión externa (el caso paradigmático de Colombia);[43] promoción de formas de transparencia, como los presupuestos participativos, los concejos municipales de servicios, pero siempre a escala subnacional; una retórica nacionalista o incluso antiimperialista que, a veces, coexiste con el dócil (en los mejores casos) alineamiento con los designios imperiales.

El Estado-comunidad-ilusoria tiene una vocación política nacional-popular y transclasista. La «comunidad» reside en la capacidad del Estado para incorporar algunas demandas populares por vía de inversiones financieras y simbólico-ideológicas. La acción represiva del Estado asume, ella misma, una fachada simbólico-ideológica (la «seguridad ciuda-

43 Véase Santos y García (eds.) 2001 y Santos 2009b.

dana»). El carácter «ilusorio» reside en el sentido clasista del transclasismo. Las tareas de acumulación dejan de contraponerse a las tareas de legitimación para ser su espejo: el Estado convierte intereses privados en políticas públicas no porque sea «el comité de la burguesía», sino porque es autónomo en la defensa del bien común. Por otro lado, al denunciar las más arrogantes manifestaciones del poder clasista (satanizando la ostentación, los bonos y gratificaciones), el Estado hace que los fundamentos de este poder queden todavía más invisibles e intocados.

2. La refundación de Estado: las venas cerradas

La refundación del Estado moderno capitalista colonial es un reto mucho más amplio. Sintetiza hoy las posibilidades —y también los límites— de la imaginación política del fin del capitalismo y del fin del colonialismo. El Estado moderno ha pasado por distintos órdenes constitucionales: Estado liberal, Estado social de derecho, Estado colonial o de ocupación, Estado soviético, Estado nazi-fascista, Estado burocrático-autoritario, Estado desarrollista, Estado de Apartheid, Estado secular, Estado religioso y, el más reciente (quizá también el más viejo), Estado de mercado. Lo que es común a todos ellos es una concepción monolítica y centralizadora del poder del Estado; la creación y control de fronteras; la distinción entre nacionales y extranjeros y, a veces, entre diferentes categorías de nacionales; la universalidad de las leyes a pesar de las exclusiones, discriminaciones y excepciones que ellas mismas sancionan; una cultura, una etnia, una religión o una región privilegiadas; organización burocrática del Estado y de sus relaciones con las masas de ciudadanos; división entre los tres poderes de soberanía con asimetrías entre ellos, tanto originarias (los tribunales no tienen medios para hacer ejecutar sus propias decisiones) como contingentes (la supremacía del Ejecutivo en tiempos recientes); aun cuando en la práctica el Estado no tiene el monopolio de la violencia, su violencia es de un rango superior una vez que puede usar contra «enemigos internos» las mismas armas diseñadas para combatir a los «enemigos externos».

Cuando los movimientos indígenas, en el continente latinoamericano y en el mundo, levantan la bandera de la refundación del Estado lo hacen por haber sufrido históricamente —y por seguir sufriendo hoy en día— las consecuencias de todas las características arriba mencionadas del Estado moderno en muchas de sus metamorfosis (en el continente, en especial, el Estado colonial, el Estado liberal, el Estado desarrollista, el

Estado burocrático-autoritario y el Estado de mercado). En tal contexto, la refundación del Estado tiene siete dificultades principales:

Primera dificultad: no es fácil transformar radicalmente una institución que, en su forma moderna, tiene más de trescientos años. Además, ¿cómo se puede transformar radicalmente una entidad cuando el objetivo último es, de hecho, mantenerla? Refundar el Estado no significa eliminarlo; al contrario, presupone reconocer en él capacidades de ingeniería social que justifican la tarea política de refundación.

Segunda dificultad: la larga duración histórica del Estado moderno hace que esté presente en la sociedad mucho más allá de su institucionalidad y que, por eso mismo, la lucha por la refundación del Estado no sea una lucha política en sentido estricto, sino también una lucha social, cultural, por símbolos, mentalidades, *habitus* y subjetividades. Es la lucha por una nueva hegemonía.

Tercera dificultad: esta lucha no puede ser llevada a cabo exclusivamente por los grupos históricamente más oprimidos (en el continente, los pueblos indígenas originarios, los afrodescendientes, los campesinos y las mujeres); es necesario crear alianzas con grupos y clases sociales más amplios.

Cuarta dificultad: la refundación del Estado es más que nada una demanda civilizatoria y, como tal, exige un diálogo intercultural que movilice diferentes universos culturales y distintos conceptos de tiempo y de espacio; para que tenga lugar este diálogo intercultural es necesaria la convergencia mínima de voluntades políticas muy diferentes e históricamente formadas más por el choque cultural que por el diálogo cultural, más por el desconocimiento del otro que por su reconocimiento.

Quinta dificultad: por su ámbito, la refundación del Estado no implica cambiar solamente su estructura política, institucional y organizacional; más bien, requiere cambiar las relaciones sociales, la cultura y, en especial, la economía (o por lo menos las articulaciones y relaciones entre los diferentes sistemas económicos en vigor en la sociedad).

Sexta dificultad: en tanto que para los aliados del movimiento indígena la refundación del Estado significa crear algo nuevo, para el movimiento indígena (o para una parte significativa del movimiento), el Estado a refundar tiene sus raíces en formas que precedieron la conquista y que, a pesar de la represión, lograron sobrevivir de modo fragmentario y diluido en las regiones más pobres y más remotas del continente. Además, cuando existen, lo hacen solamente en el ámbito local.

Séptima dificultad: el fracaso de la refundación más ambiciosa del siglo pasado, el Estado de los Soviets, pesa fuertemente en la imaginación

política emancipadora. Al contrario, la transformación progresista menos radical (porque es reformista) del Estado moderno: la socialdemocracia europea, sigue atrayendo a los líderes populistas del continente, por más que las agencias del capitalismo global (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y Organización Mundial del Comercio) insisten en declararla históricamente superada.

Los movimientos indígenas de América Latina son conscientes de las dificultades, pues saben que la refundación del Estado no ocurrirá en tanto permanezcan con vigor en la región los dos grandes sistemas de dominación y explotación: el capitalismo y el colonialismo. La distancia que toman con relación a la tradición crítica eurocéntrica deriva precisamente de no poder imaginar el fin de uno sin el fin del otro. La magnitud de la tarea muestra que la refundación del Estado es un proceso histórico de largo plazo, una parte de la transición de largo plazo analizada líneas arriba. A lo largo de la transición emergerán instituciones y mentalidades transicionales o híbridas que irán anunciando lo nuevo al mismo tiempo que parecerán confirmar lo viejo. Las alianzas irán cambiando así como los instrumentos de lucha. Habrá muchos pasos atrás, pero lo importante es que estos sean menos que los pasos hacia adelante.

En el contexto actual del continente, la refundación del Estado está más avanzada en Bolivia y Ecuador, pero los temas y problemas que suscita son importantes para toda la región y también para el mundo. En este sentido, podemos hablar del continente latinoamericano como un campo avanzado de luchas anticapitalistas y anticolonialistas. En ese horizonte, en lo que sigue, selecciono algunos temas que analizo con poco detalle, subrayando solamente en qué medida cada uno de ellos obliga a tomar distancia de la tradición crítica eurocéntrica.

a) El constitucionalismo transformador

La refundación del Estado presupone un constitucionalismo de nuevo tipo. Es un constitucionalismo muy distinto del constitucionalismo moderno que ha sido concebido por las élites políticas con el objetivo de constituir un Estado y una nación con las siguientes características: espacio geopolítico homogéneo donde las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales no cuentan o son suprimidas; bien delimitado por fronteras que lo diferencian con relación al exterior y lo desdiferencian internamente; organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; con capacidad para contar e iden-

tificar a todos los habitantes; regulado por un solo sistema de leyes; y, poseedor de una fuerza coercitiva sin rival que le garantiza la soberanía interna y externa.

Contrariamente, la voluntad constituyente de las clases populares, en las últimas décadas, se manifiesta en el continente a través de una vasta movilización social y política que configura un constitucionalismo desde abajo, protagonizado por los excluidos y sus aliados, con el objetivo de expandir el campo de lo político más allá del horizonte liberal, a través de una institucionalidad nueva (plurinacionalidad), una territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), un régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades). Estos cambios, en su conjunto, podrán garantizar la realización de políticas anticapitalistas y anticoloniales.

Los casos de Bolivia y de Ecuador ilustran, de diferentes modos, las inmensas dificultades en construir un constitucionalismo transformador. Veamos primero el caso de Bolivia.[44] Entre 2000 y 2006 el movimiento social fue el verdadero conductor del proceso político, demostrando una enorme capacidad de articulación y propuesta. La más contundente fue el Pacto de Unidad, que planteó un documento coherente y un mandato de las organizaciones sociales, en especial originario-indígena-campesinas (CONAMAQ, CIDOB, CSUCTB, Bartolinas, colonizadores),[45] para los constituyentes sobre el contenido y orientación política del Estado plurinacional.[46]

A partir de la elección de Evo Morales y su consagración como Presidente y como Inka (la ceremonia de Tiahuanaco),[47] el protagonismo del proceso pasó gradualmente del movimiento popular al Ejecutivo. El movimiento siguió apoyando el proceso, lo que fue crucial en ciertos momentos de casi-colapso. Pero algunas veces este apoyo fue instrumental y no siempre se tradujo en la preservación de las demandas del movimiento social popular. Podemos decir que el proceso constituyente, conforme avanzó, fue cambiando las relaciones de fuerza a favor de la

44 En los próximos párrafos sigo de cerca el brillante análisis del proceso constituyente boliviano realizado por el gran intelectual y constituyente Raúl Prada (2010b).

45 CONAMAQ: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu; CIDOB: Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia; CSUCTB: Confederacion Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

46 La experiencia del Pacto de Unidad fue sistematizada por Fernando Garcés (2009).

47 Esta ceremonia indígena-originaria se realizó en enero de 2005 y fue replicada en enero de 2010 para el segundo mandato del reelecto presidente Morales.

oposición conservadora que solamente por miopía política no pudo reivindicar la aprobación del texto final como una victoria. Las dificultades del proceso constituyente fueron múltiples y algunas se manifestaron desde el inicio; además, los cambios y accidentes que afrontó la Asamblea Constituyente significaron casi siempre retrocesos en relación con el Pacto de Unidad —un modelo de concertación entre organizaciones importantes—, considerado como un mandato para los constituyentes que estaban con el proceso, muchos de ellos miembros o dirigentes de esas organizaciones.

Veamos algunas de las dificultades y accidentes: la Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente no respetó la demanda de que la representación política debe expresar la plurinacionalidad, lo que implica que parte de los constituyentes debieran salir directamente de sus organizaciones (al contrario, el mecanismo de selección fue electoral); la Asamblea fue declarada originaria, pero raramente tuvo autonomía; fue desde luego bloqueada por la polémica sobre si los votos necesarios para las decisiones deberían ser mayoría absoluta o dos tercios, un bloqueo que duró siete meses; la ausencia de deliberaciones fue debilitando la Constituyente y los encuentros territoriales, si bien en parte ayudaron a relegitimar la Asamblea, al mismo tiempo profundizaron los clivajes, especialmente regionales.[48] Así, iniciados los trabajos de las comisiones y la redacción de artículos, surgió un tema fracturante, aparentemente lateral pero que se reveló decisivo para descarrilar el proceso constituyente: la cuestión de la capitalidad (¿cuál sería la «capital plena» del país, La Paz o Sucre?). Con ello, un tema con fuerte carga histórica —pero hoy en día poco más que una rivalidad—, adquirió relevancia inusitada. La decisión del Movimiento al Socialismo (MAS) de que no se discuta la cuestión de la capitalidad en la Constituyente[49] provocó violencia en Sucre en contra de los constituyentes, llegando sus vidas a correr peligro por lo que debieron ser evacuados para refugiarse en el Liceo Militar a fin de seguir sesionando. Cercados por pobladores enfurecidos, sus vidas nuevamente estuvieron en peligro y en una acción tan vivaz cuanto desesperada decidieron aprobar el texto constitucional: como no hubo tiempo para leer todo el texto, leyeron apenas el índice y consideraron el texto aprobado. En ese momento ya no los acompañaban los constituyentes de algunos grupos de la oposición

48 Como yo mismo observé en el encuentro territorial realizado en Santa Cruz y la turbulencia que causó.

49 Un caso más de interferencia en los trabajos de la Constituyente, actitud de entorpecimiento que fue recurrente durante todo el proceso.

que habían abandonado la Asamblea. El texto fue leído y aprobado más tarde en la ciudad de Oruro.

Hay otro aspecto del proceso constituyente boliviano que ayuda a explicar mucho lo que sucedió, pero que raramente es mencionado como un «accidente» del proceso: el constante racismo en contra de los constituyentes indígenas. Es decir, un proceso orientado a la plurinacionalidad y la interculturalidad induce las más álgidas manifestaciones de racismo, dando prueba de la gran dificultad en pasar del viejo al nuevo orden constitucional. Según Garcés, «la presencia de campesinos e indígenas en la Asamblea Constituyente no sólo se dio como evidencia de la diversidad cultural del país, sino en calidad de actores políticos. Ello contribuyó a la activación de dispositivos de discriminación racista históricamente solapados». Los testimonios de los asambleístas originarios e indígenas sobre la violencia racista sufrida «en la carne y en la sangre» son desgarradores. En primer lugar, queda claro el indicador que permite hacer evidente el «objeto» de ataque: la vestimenta. La pollera, el poncho, las abarcas y el sombrero son los marcadores de etnicidad que hacen visible y representan lo que debe ser anulado o segregado. Una vez identificado el objeto de desprecio, este se concreta en acciones: cosas que se dicen y cosas que se hacen:

> A los y las asambleístas identificados e identificadas como «indios/indias» en determinado momento de la violencia desatada en Sucre se les llama analfabetos(as), mamacas, cochinos(as), sucios(as), indios(as), cholos(as), campesinos(as), collas, indios(as) de mierda, ovejas, animales, perra maldita, indígenas, incapaces. Se les conmina a que se vayan a sus casas y se les advierte que los van a descuartizar como a Túpac Katari. Se les niega el alquiler de habitaciones, la atención en restaurantes y hospitales, la venta de comida en el mercado; se les insulta, golpea, escupe, abuchea, persigue; son arrojados con plátanos y tomates. (Garcés, en prensa)

Estos incidentes y contratiempos, el abandono de una parte de la oposición que básicamente no quería ninguna Constitución aunque fuese la más favorable, y la preocupación del Ejecutivo de llegar a un acuerdo con la oposición, todo esto hizo que ni siquiera la Constitución aprobada en Oruro tuviera fuerza para imponerse como la nueva Carta Magna. Entramos entonces en un proceso grave de pérdida de autonomía y de exclusividad de la Asamblea toda vez que se organizan, a partir del Ejecutivo y del Congreso, comisiones que de hecho revisan el texto sin que tengan

mandato constitucional para hacerlo. Son varios los momentos de «interferencia»: desde la Comisión Multipartidaria a la Comisión de Redacción (que a la par de corregir errores gramaticales e inconsistencias, cambia el contenido de varios artículos), pasando por el Diálogo de Cochabamba con los prefectos. Finalmente, el Congreso se transforma, sobre las ruinas de la Asamblea Constituyente, en Congreso Constituyente y prepara la versión definitiva de la Constitución que será refrendada en referéndum nacional en enero de 2009.

El Congreso cambia 144 artículos y, según Raúl Prada, todas las modificaciones son de carácter conservador. Las pérdidas se producen sobre todo para el movimiento popular, indígena, originario y campesino. Entre los cambios podemos destacar los siguientes: no se define el número de circunscripciones especiales indígenas en la Asamblea Legislativa Plurinacional, reduciéndose luego a solamente siete en la Ley Electoral Transitoria; se impide la reforma agraria al determinar la no-retroactividad de la ley sobre el tamaño máximo de la propiedad de la tierra; se restringe la justicia comunitaria indígena, confinándola a indígenas en sus territorios y entre sí; se altera la composición del Tribunal Constitucional Plurinacional que pasa a exigir como requisito para todos sus miembros la formación jurídica académica eurocéntrica, y apenas algunos de ellos deben tener conocimiento de los derechos indígenas.

A pesar de todas estas concesiones, la derecha miope y desmoralizada, con su maximalismo y golpismo fracasados, no puede reivindicar una victoria con la aprobación de la Constitución. Al contrario, fueron las fuerzas progresistas las que celebraron y también las organizaciones populares no siempre conscientes de los cambios conservadores introducidos en la última versión aprobada.

Considerando todos estos aspectos, Raúl Prada, uno de los constituyentes más lúcidos y activos, hace así el balance del proceso constituyente:

> Creo que se trata de un texto de transición, porque en realidad la Constitución crea mecanismos de transición hacia un Estado plurinacional y comunitario; es decir, un tránsito descolonizador, un tránsito hacia un nuevo mapa institucional, un tránsito hacia un Estado descentralizado administrativa y políticamente; hacia las autonomías indígenas, que es el lugar donde se plasma el Estado plurinacional. ¿Dónde está el Estado plurinacional? Realmente se encuentra en las autonomías indígenas, este es el espacio donde se produce la transformación del Estado, donde se reconoce otra institucionalidad.

Lo que no está claro es cómo la institucionalidad indígena y comunitaria va a formar parte de la organización del Estado, de un nivel central, de un Estado transversal. Estamos ante un texto constitucional avanzado porque, comparándolo con el de Ecuador, ahí se hace un enunciado sobre el Estado plurinacional, pero lo plurinacional no se repite en las otras partes de la Constitución; es sólo un enunciado. En cambio en el caso boliviano, lo plurinacional, a pesar de los cortes que se hacen, reaparece en distintos lugares de la Constitución: lo plurinacional es una transversal en la composición de la Constitución y en el nuevo 'modelo de Estado'.

En todo caso, la Constitución adoptada en Bolivia no es un texto que haya terminado de resolver el gran problema de la colonización ni los grandes problemas respecto a los planteamientos populares, en relación con alternativas al capitalismo. Pero si bien no se han terminado de resolver los problemas, sí se crearon mecanismos para una transición a otras condiciones políticas, económicas, sociales, morales, éticas y jurídicas, particularmente en lo que respecta a los derechos, estableciendo enunciaciones constitucionales como base para después construir instrumentos legales e institucionales encaminados a orientar e interpretar las nuevas relaciones entre los ciudadanos y entre el Estado y la sociedad. Haciendo un balance general, se puede decir que la fuerza del proceso constituyente del año 2000 al 2006 se ha plasmado en las condiciones de la correlación de fuerzas expresadas en el texto constitucional. Creo que la aprobación de la Constitución Política del Estado es una victoria del movimiento social, del movimiento indígena y del movimiento popular. Este proceso constituyente no ha terminado, continúa; la gran pelea en adelante va a ser la implementación del texto constitucional, la gran disputa hacia adelante será la interpretación y aplicación de la Constitución en la materialidad jurídica de las leyes y en la materialidad política de las instituciones. En los probables escenarios de este futuro inmediato el gran peligro es también la desconstitucionalización del texto constitucional.

Lo heroico fue que, a pesar de su diseminación y fragmentación de las comisiones, de las crisis permanentes y de las dificultades proliferantes, la Asamblea Constituyente logró mantener un hilo conductor, pudo hilvanar el tejido de los movimientos sociales en el desarrollo dramático de la propia Asamblea Constituyente; logró aprobar su texto constitucional y sobrevivió a los embates y conspiraciones de las oligarquías regionales; en fin, logró imponer su espíritu impetuoso a pesar de las ciento cuarenta y cuatro modificaciones que hizo el Congreso. (Prada 2010b)

El proceso constituyente en Ecuador fue bastante más tranquilo. En el referéndum del 15 de abril de 2007, una abrumadora mayoría se pronunció a favor de la convocatoria de un Asamblea Constituyente.[50] El partido del presidente Correa (Alianza País) conquistó 80 de los 130 lugares en juego. Tal como en Bolivia, la Asamblea Constituyente se afirmó como ruptura en relación con el pasado, como estrategia antisistémica —quizá más antisistémica que la de Bolivia por el aniquilamiento de la imagen de la clase política «tradicional» producido por Correa— y como constitucionalismo desde abajo, con una muy amplia participación popular en la presentación y la discusión de propuestas.[51] Las tensiones más fuertes en el proceso constituyente fueron de dos tipos y, a pesar de su intensidad, fue posible manejarlas dentro de la «normalidad democrática». La primera gran tensión surgió con la intervención del presidente Correa en los trabajos de la Asamblea Constituyente, lo que contrariaba el carácter originario de la misma. De alguna manera, Correa buscaba mantener un cierto control político sobre normas constitucionales en discusión acerca de temas tan diversos como la relación entre extractivismo y ambientalismo (límites ambientales de la explotación minera), modelo económico, autonomía indígena (consulta previa o consentimiento previo para proyectos extractivistas en territorios indígenas), plurinacionalidad, derechos sexuales, aborto, etc. Las posiciones más conservadoras del Presidente (más reluctantes con relación a la protección de la naturaleza, a la autonomía indígena y a los derechos sexuales) generaron un conflicto con los asambleístas más progresistas, el cual acabó por polarizar las dos más importantes personalidades del nuevo proceso político: Rafael Correa y Alberto Acosta, presidente de la Asamblea, fundador de Alianza País y miembro de su buró político.[52] Este conflicto se agravó con la renuncia de Acosta al cargo de presidente de la Asamblea poco tiempo antes de que el proceso constituyente concluyera.[53]

50 Un excelente análisis del proceso constituyente ecuatoriano puede leerse en Franklin Ramírez (2008). Véase también Nanna Franziska Birk (2009). Sobre las cuestiones más controvertidas léase la reflexión muy comprometida y muy lucida de Alberto Acosta, que fue presidente de la Asamblea casi hasta el término de esta (Acosta 2008).

51 «Los niveles de discusión colectiva del proyecto constitucional no tienen antecedentes en el país. Más de dos millones de ejemplares circulan en diversos puntos de la sociedad, lo que ha abierto la ocasión para que los ciudadanos comunes se informen y debatan sobre los detalles de la nueva Carta Magna. La Constitución vigente —aprobada en 1998 en un cuartel militar y sin contar con el pronunciamiento popular— debe adquirirse en librerías especializadas» (Ramírez 2008: 8).

52 Este conflicto ayuda a explicar lo que va pasar con el proyecto Yasuni ITT mencionado más adelante.

53 El referéndum sobre la convocatoria determinaba que en ocho meses la nueva Constitución estaría redactada. Transcurridos siete meses, solamente 57 artículos estaban definitivamente

La otra gran tensión, que creció con el decurso del proceso constituyente, ocurrió con los sectores conservadores —con la fuerte presencia de la alta jerarquía de la Iglesia católica ligada al Opus Dei y el acoso mediático—, en la medida que se dieron cuenta del rumbo que tomaba la orientación normativa de la Constitución y de cuánto contrariaba a sus ideologías e intereses. La batalla electoral por el referéndum sobre la nueva Constitución fue considerada, tanto por el presidente Correa —que lideró la campaña por la Constitución— como por la oposición conservadora, como «la madre de todas las batallas». El 28 de septiembre de 2008 esa batalla terminó con una inequívoca victoria del Presidente.

Entre las razones para las diferencias entre los dos procesos constituyentes podemos subrayar las siguientes:

Primero, en Bolivia el grado de conflictividad social en el período inmediatamente anterior al proceso constituyente fue muy superior que en Ecuador. Sobre todo después de la «Guerra del Gas» (octubre de 2003), la derecha comenzó a organizarse y encontró en la autonomía regional el eje central de su oposición. Era una agenda muy fuerte, porque la fuerza política de los departamentos de la «Media Luna» (Santa Cruz, Pando, Beni y Tarija) era muy grande y muy superior a la de Guayaquil en Ecuador, donde Alianza País (AP), una fuerza de izquierda, ganara las elecciones (más del 60% de los votos), por primera vez en la historia del país. Además, el reclamo autonómico en Bolivia representaba un dilema para el MAS ya que la autonomía y el autogobierno eran igualmente importantes banderas indígenas, a pesar de que su orientación política estaba en las antípodas de la orientación de la «Media Luna».

Segundo, el control político de la Asamblea por parte de Alianza País en Ecuador era muy superior al control político de la Asamblea por parte del MAS en Bolivia. En Ecuador, AP tenía la gran mayoría de los asambleístas y no necesitaba sino de la mayoría simple (mitad más uno) para aprobar los artículos y el texto final. Al contrario, en Bolivia el MAS tenía una mayoría menos significativa (51%) y necesitaba de una mayoría calificada (2/3 de los votos) para aprobar el texto constitucional. De hecho, uno de los primeros conflictos se dio en torno al regla-

aprobados. Acosta solicitó al Presidente dos meses más para terminar la redacción. El Presidente, invocando el deterioro de la imagen de la Asamblea en la opinión pública, forzó la renuncia de Acosta. Con el nuevo Presidente de la Asamblea, y ciertamente sin la calidad del debate en el período anterior, la Asamblea aprobó 387 artículos en tres semanas. El discurso de renuncia de Alberto Acosta es un documento impresionante por la manera como sintetiza las novedades o rupturas históricas de la nueva Constitución (Acosta 2008: 43-59).

mento general de funcionamiento de la Asamblea y, sobre todo, acerca del modo de votación y aprobación. El MAS, que pretendía la votación por mayoría simple, tuvo que ceder y aceptar la mayoría calificada. Por otro lado, la Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente de marzo de 2006 ya es producto de concesiones importantes por parte del MAS a la oposición. Por ejemplo, tuvo que renunciar a su propuesta inicial de admitir la representación indígena nombrada por las autoridades indígenas (y no por vía partidaria).

Tercero, la heterogeneidad social, política y cultural de la Asamblea Constituyente fue bastante más grande en Bolivia que en Ecuador, un factor todavía más importante por el tamaño desigual de las dos asambleas (255 asambleístas en Bolivia y 130 en Ecuador). En el caso boliviano, la presencia indígena —junto con campesinos y sectores populares— fue protagónica en tanto que en el caso ecuatoriano fue reducida (en gran medida, las demandas indígenas fueron impulsadas por asambleístas no indígenas, en especial por el Presidente de la Asamblea).

A pesar de sus diferencias, los dos procesos constituyentes revelan con igual nitidez las dificultades de realizar, dentro del marco democrático, transformaciones políticas profundas e innovaciones institucionales que rompan con el horizonte capitalista, colonialista, liberal y patriarcal de la modernidad occidental. Si miramos más allá del laberinto de los incidentes, de los contratiempos, de la desinformación hostil en los medios, de los personalismos dramatizados, verificamos que algunos de los temas más controvertidos en los dos procesos constituyentes tuvieron algo en común. Por ejemplo, el carácter plurinacional o simplemente intercultural del Estado; el manejo de los recursos naturales y el ámbito del derecho de los pueblos indígenas (consulta previa o consentimiento previo); la cuestión autonómica; los límites de la jurisdicción indígena.

Pero incluso en temas comunes hubo diferencias de énfasis. En el caso de Bolivia, la cuestión autonómica fue particularmente polémica porque, a través de ella, se discutió el control político y el control de los recursos naturales. En Ecuador, la victoria de Correa en Guayaquil desarmó la oposición regional a la nueva Constitución.[54] Por otro lado, el tema autonómico había sido fuerte al inicio de la década. Asimismo, hubo un debate intenso sobre la descentralización, la regionalización y las autonomías no sólo al interior de la Asamblea, sino también entre

54 En Ecuador el conflicto regional no está tan fuertemente cruzado por lo étnico como en Bolivia. Es sobre todo un conflicto político y económico.

el gobierno y los municipios, las prefecturas, las juntas parroquiales y las organizaciones indígenas. En Ecuador, la especificidad mayor fueron las polémicas sobre temas que no eran constitucionales sino relativos a nueva legislación (expedida por la Asamblea mediante mandatos constituyentes) tales como nueva legislación tributaria, laboral y minera, particularmente en el caso de la última. También fue polémico el tema del derecho humano al agua y la gestión del agua (si corresponde al Estado central sobre la base del interés público o a las comunidades de usuarios).[55]

El constitucionalismo transformador es una de las instancias (quizá la más decisiva) del uso contrahegemónico de instrumentos hegemónicos de que hablé arriba. De las Constituciones modernas se dice frecuentemente que son hojas de papel para simbolizar la fragilidad práctica de las garantías que consagran y, en realidad, el continente latinoamericano ha vivido dramáticamente la distancia que separa lo que los anglosajones llaman *law-in-books* y *law-in-action*.[56] Esto puede pasar también con el constitucionalismo transformador y su carácter contrahegemónico, pues el hecho de asentarse en la fuerza de las movilizaciones sociales que combaten las visiones hegemónicas y logran imponer democráticamente visiones contrahegemónicas, no necesariamente lo defiende de esa posibilidad. Las instituciones hegemónicas son la expresión de la inercia de las clases e ideas hegemónicas; son relaciones sociales y por eso también campos de disputa, pero son asimétricas y desiguales en las posibilidades de lucha que ofrecen a los diferentes grupos o clases en conflicto.[57] Por eso la movilización contrahegemónica de las instituciones estatales presupone la existencia de un espacio-tiempo externo, «fuera» de las instituciones, donde sea posible alimentar la presión en contra de la hegemonía. Así, cualquier quiebra en la movilización puede revertir el contenido oposicional de las normas constitucionales o vaciar su eficacia práctica. A eso llamamos la desconstitucionalización de la Constitución, de lo cual hay muchos ejemplos en la región y en el mundo.

55 Para el análisis de las diferencias entre los dos procesos constituyentes, mucho contribuyeron las comunicaciones personales con Agustín Grijalva (26 de febrero de 2010), con Fernando Garcés y Franklin Ramírez (ambas de 27 de febrero de 2010).

56 Esto no significa que las constituciones sean puramente nominales. Han expresado exclusiones y luchas sociales y han tenido grados variables de fuerza normativa.

57 Dicha realidad está implícita en la formulación un tanto enigmática de Zavaleta: «todas las instituciones son formas organizadas de los fracasos humanos» (1983a: 11).

b) El Estado plurinacional

En el contexto latinoamericano, la refundación del Estado pasa en algunos casos por el reconocimiento de la plurinacionalidad.[58] Implica un desafío radical al concepto de Estado moderno que se asienta en la idea de nación cívica —concebida como el conjunto de los habitantes (no necesariamente residentes) de un cierto espacio geopolítico a quienes el Estado reconoce el estatuto de ciudadanos— y, por lo tanto, en la idea de que en cada Estado sólo hay una nación: el Estado-nación. La plurinacionalidad es una demanda por el reconocimiento de otro concepto de nación, la nación concebida como pertenencia común a una etnia, cultura o religión.

En el lenguaje de los derechos humanos, la plurinacionalidad implica el reconocimiento de derechos colectivos de los grupos sociales en situaciones en que los derechos individuales de las personas que los integran resultan ineficaces para garantizar el reconocimiento y la persistencia de su identidad cultural o el fin de la discriminación social de que son víctimas. Como lo demuestra la existencia de varios Estados plurinacionales (Canadá, Bélgica, Suiza, Nigeria, Nueva Zelanda, etc.), la nación cívica puede coexistir con varias naciones culturales dentro del mismo espacio geopolítico, del mismo Estado.

El reconocimiento de la plurinacionalidad conlleva la noción de autogobierno y autodeterminación, pero no necesariamente la idea de independencia. Así lo han entendido los pueblos indígenas del continente latinoamericano y los instrumentos/tratados internacionales sobre los pueblos indígenas, como por ejemplo el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y más recientemente la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada el 7 de septiembre de 2007. La idea de autogobierno que subyace a la plurinacionalidad tiene muchas implicaciones: un nuevo tipo de institucionalidad estatal, una nueva organización territorial, la democracia intercultural, el pluralismo jurídico, la interculturalidad, políticas públicas de nuevo tipo (salud, educación, seguridad social), nuevos criterios de gestión pública, de participación ciudadana, de servicio y de servidores públicos. Cada una de ellas constituye un desafío a las premisas en que se asienta el Estado moderno.

58 Lo mismo pasa hoy en algunos países de África, donde la plurinacionalidad suele ser designada como federalismo étnico. Véase Akiba 2004: 121-155; Berman, Eyoh y Kymlicka 2004; Keller 2002: 33-34.

Antes de ver brevemente cada una de estas implicaciones es necesario tener en cuenta que el reconocimiento de la plurinacionalidad significa otro proyecto de país, otros fines de la acción estatal y otros tipos de relación entre el Estado y la sociedad. El reconocimiento de las diferencias nacionales o culturales no implica una yuxtaposición de cosmovisiones sin reglas o un hibridismo o eclecticismo sin principios. Al contrario, incluye jerarquías entre ellas: dentro de la misma cultura o nación puede preferir algunas versiones en detrimento de otras, ya que las diferentes naciones o identidades culturales en presencia están lejos de ser homogéneas.

c) Proyecto de país

El sentido político de la refundación del Estado deriva del proyecto de país consagrado en la Constitución.[59] Cuando, por ejemplo, las Constituciones de Ecuador y Bolivia[60] consagran el principio del buen vivir (*Su-*

59 En el caso de Ecuador, tres libros importantes han sido organizados por Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad; El buen vivir: una vía para el desarrollo; Derechos de la naturaleza: el futuro es ahora.* Todos publicados en Quito por Abya-Yala en 2009. Son tres libros de intervención política en los que con aportes varios se busca trazar los rasgos más importantes del proyecto de país. Véase también Walsh 2009.

60 Constitución de Ecuador de 2008:
«Artículo 275.
El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del Sumak Kawsay. El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.»
Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009:
«Artículo 306.
I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.
II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.
III. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo.
IV. Las formas de organización económica reconocidas en esta Constitución podrán constituir empresas mixtas.
V. El Estado tiene como máximo valor al ser humano y asegurará el desarrollo mediante la redistribución equitativa de los excedentes económicos en políticas sociales, de salud, educación, cultura, y en la reinversión en desarrollo económico productivo.

mak Kawsay o *Suma Qamaña*) como paradigma normativo de la ordenación social y económica, o cuando la Constitución de Ecuador consagra los derechos de la naturaleza entendida según la cosmovisión andina de la *Pachamama*,[61] definen que el proyecto de país debe orientarse por caminos muy distintos de los que conducirán a las economías capitalistas, dependientes, extractivistas y agroexportadoras del presente.[62]

En estas Constituciones, en cambio, se privilegia un modelo económico-social solidario y soberano (Acosta 2009a: 20; León 2009: 65), asentado en una relación armoniosa con la naturaleza que, en la formulación de Eduardo Gudynas (2009: 39), deja de ser un capital natural para convertirse en un patrimonio natural. Ello no niega que la economía capitalista sea acogida en la Constitución, pero impide (y ya es bastante) que las relaciones capitalistas globales determinen la lógica, la dirección y el ritmo del desarrollo nacional.[63] De la misma manera, no impide que la unidad nacional siga siendo celebrada e intensificada; impide solamente (lo que es mucho) que en nombre de la unidad se desconozca o desvalorice la plurinacionalidad.[64]

Artículo 307.
El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria.
Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.»

61 Constitución de Ecuador:
«Art. 71. La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.»

62 Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia:
«Artículo 8
I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).
II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.»

63 Magdalena León (2009: 64) muestra que el *Sumak Kawsay* habrá de convivir con economías regidas por la acumulación y estará presente en formas de economía solidaria y de economía de cuidado (protagonizada por mujeres en condiciones de subordinación).

64 Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia:
«Artículo 3.
La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.»

Tanto en estos como en otros dominios las opciones constitucionales dan orientaciones, unas más inequívocas que otras, al legislador ordinario, a los movimientos sociales y a los ciudadanos sobre cómo organizar el espacio público y el espacio privado, las instituciones político-administrativas y las relaciones sociales y culturales; en fin, cómo posicionar el proyecto y el debate civilizatorios en el ámbito cotidiano. Los casos de Bolivia y Ecuador son particularmente complejos en este dominio, pues la idea de plurinacionalidad está tan marcada por las identidades culturales como por la demanda de control de los recursos naturales. En Bolivia, esta última es la demanda por la nacionalización de los recursos, una lucha que viene —por lo menos— desde la Revolución de 1952 y que vuelve a ser central en la llamada «Guerra del Agua» (2000) y en la «Guerra del Gas» (2003). En este proceso hay una construcción de la nación boliviana desde abajo, que Zavaleta formuló de manera esencial con el concepto de lo nacional-popular. La idea de nación boliviana es extraña a las oligarquías, no a las clases populares; por eso no hay necesariamente una contradicción entre nacionalización de los recursos naturales y plurinacionalidad. Al adoptar ambas demandas, el movimiento indígena funda su acción en la idea de que solamente un Estado plurinacional puede «hacer» nación ante el extranjero (venas cerradas) y, al mismo tiempo, hacer «nación» contra el colonialismo interno. La pluralidad de la nación es el camino para construir la nación de la plurinacionalidad.[65]

Por eso la plurinacionalidad no es la negación de la nación, sino el reconocimiento de que la nación está inconclusa. La polarización entre nación cívica y nación étnico-cultural es un punto de partida, pero no necesariamente un punto de llegada. El propio proceso histórico puede conducir a conceptos de nación que superen esa polarización. La creación de campos «internacionales» internos a los países puede ser una nueva forma de experimentalismo político transmoderno.

d) Nueva institucionalidad

La plurinacionalidad implica el fin de la homogeneidad institucional del Estado.[66] La heterogeneidad puede ser interna o externa. Es interna siem-

65 Tiene así razón Luis Tapia cuando afirma que «por eso pueden coexistir críticas a la idea de Estado homogéneo con la demanda y proyecto de nacionalización que es tal vez la idea con más consenso hoy en Bolivia» (2008: 67).

66 Los desafíos son enormes y están bien identificados y analizados en un estudio notable: *El estado del Estado en Bolivia,* editado por José Luis Exeni (2007). Dice Exeni, en el Informe

pre que en el seno de la misma institución estén presentes diferentes modos de pertenencia institucional en función de los derechos colectivos. Es externa, siempre que la dualidad institucional paralela y/o asimétrica sea la vía para garantizar el reconocimiento de las diferencias. Hay así dos tipos de diferencias derivadas del reconocimiento de la plurinacionalidad: las que pueden ser plasmadas en el seno de las mismas instituciones (compartidas) y las que exigen instituciones distintas (duales).

Ejemplo de institución compartida es la recién electa Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia,[67] donde están reconocidas siete circunscripciones especiales indígena originario campesinas, cuyos representantes son nombrados en principio según normas y procedimientos propios de la nación de donde provienen, aunque su postulación como candidatos se hace mediante organizaciones políticas.[68] Es decir, el carácter plurinacional de la Asamblea Nacional no deriva de la presencia por vía electoral de representantes de varias culturas o naciones, sino mediante la equivalencia entre los diferentes criterios de representación política de las diversas culturas o naciones. Lo que hoy es un absurdo desde el punto de vista de la cultura política liberal, puede mañana ser aceptado como una práctica de igualdad en la diferencia; y no habrá que excluir la posibilidad de que con el pasar del tiempo las diferencias entre las varias formas de representación sean atenuadas, sino en sus principios básicos, por lo menos en las prácticas políticas en que se traducen. La evaluación política de estos procesos de hibridación debe ser hecha sobre la base de los niveles y cualidad de inclusión y de participación que producen.

Otro ejemplo será el nuevo Tribunal Constitucional Plurinacional, una institución clave en un Estado plurinacional, ya que le competerá resolver algunos de los conflictos más complejos resultantes de la coexistencia y convivencia de las varias naciones en el mismo espacio geopolítico.

Nacional sobre Desarrollo Humano sobre la complejidad de la nueva arquitectura político-institucional: «Aquí radica quizás el mayor desafío y dificultad en términos de diseño de reglas formales e incorporación de prácticas informales a fin de redefinir la cuestión democrática y la representación política no sólo en su dimensión de autorización sino, en especial, en materia de control social y rendición de cuentas, por un lado, y en la expresión de la diferencia y la representación de identidades múltiples, por otro» (2007: 486).

67 En las Elecciones Generales del 6 de diciembre de 2009, en el marco de la nueva Constitución Política del Estado, se eligió en Bolivia la Asamblea Legislativa Plurinacional (en reemplazo del hasta ahora existente Congreso Nacional), compuesta por 36 senadores y 130 diputados, 7 de los cuales se eligieron en circunscripciones especiales indígena originario campesinas.

68 El proceso político que, en el Régimen Electoral Transitorio, negociación tras negociación, condujo a este número (inicialmente mayor) muestra la asimetría, en este caso a favor del sistema eurocéntrico de representación política: o sea, los criterios de representación son menos plurinacionales que la plurinacionalidad representada.

Para ser verdaderamente plurinacional no basta que el Tribunal incorpore diferentes nacionalidades; es necesario que el proceso mismo de su conformación sea plurinacional.[69] En el caso de Ecuador, el antiguo Tribunal Constitucional se ha convertido en la Corte Constitucional prevista en la nueva Constitución y con los poderes otorgados por ella. Funcionará con la composición que tenía antes hasta que los mecanismos constitucionales de nombramiento de jueces sean creados.[70] La Corte Constitucional (por ahora designada Corte Constitucional para el Período de Transición) ha asumido en pleno sus nuevos poderes.[71]

La heterogeneidad institucional interna se aplica a muchas otras instituciones: de agencias de planificación, a las agencias que financian la investigación científica; de las fuerzas armadas, a la policía; del sistema de salud, al sistema de educación.

---

69 El artículo 197 de la de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia establece que «el Tribunal Constitucional Plurinacional estará integrado por Magistradas y Magistrados elegidos con criterios de plurinacionalidad, con representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino».

70 La justificación de esta decisión, tomada en faz de las deficiencias y omisiones del Régimen de Transición, consta en el Oficio n.º 002-CC-SG de 21 de octubre de 2008, publicado en el Registro Oficial, n.º 451, de 22 de octubre de 2008.

71 Una de la sentencias más notables de este nuevo período fue redactada por Nina Pacari y se refiere a una acción por incumplimiento presentada por los representantes de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas «AMWTAY WASI» en contra del CONESUP (Consejo Nacional de Educación Superior). La Universidad presentó una propuesta para abrir tres programas en diferentes regiones del país que fue rehusada por el CONESUP con el argumento de que la Universidad tenía su sede en Quito y que allí debían ser impartidos sus programas. En su demanda a la Corte, la Universidad invocó que el CONESUP había considerado y tratado a la universidad indígena como una universidad convencional y que con eso violaba los derechos colectivos de los pueblos indígenas consagrados en la Constitución y en los tratados internacionales, particularmente su derecho a establecer instituciones de educación en sus propios idiomas y en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje. La Corte decidió a favor de los demandantes con una argumentación de alto nivel jurídico y político-cultural centrada en dos ejes fundamentales: la diferencia jurídico-política y la diferencia epistemológica o cognitiva. Por un lado, las normas constitucionales e internacionales reconocen la especificidad cultural de la educación indígena y por eso sus métodos no pueden quedar sometidos a un criterio extraño a su realidad y cosmovisión. Por otro lado, el conocimiento es epistemológicamente distinto ya que, al contrario del conocimiento científico occidental, no se produce en «centros» sino en las comunidades mismas: «bajo una cosmovisión completamente diferente de la convencional, en donde la persona va hasta un centro de estudios en busca de conocimiento, cuando, en estas realidades de los pueblos indígenas, el conocimiento está en la naturaleza, en los mismos pueblos, en su entorno; en consecuencia, el centro de estudios debe trasladarse hasta aquellos lugares para recibir y nutrirse, juntamente con los mismos pueblos, de sus «saberes o conocimientos»» (Caso n.º 0027-09-AN, con sentencia de 9 de diciembre de 2009). Una hoja de ruta para lo que debe ser una verdadera justicia intercultural, en la mejor tradición de la justicia intercultural del continente de que fue pionera la Corte Constitucional de Colombia en la década de 1990.

Un tercer ejemplo de una institución compartida de importancia crucial para la construcción de la nueva democracia boliviana es el Órgano Electoral Plurinacional (art. 245 y siguientes), que es el cuarto órgano de soberanía al lado del Legislativo, Ejecutivo y Judicial. Su competencia general consiste en controlar y supervisar los procesos de representación política. Más que una competencia es un desafío muy exigente, dada la complejidad de la representación política en la nueva Constitución. Incluye no solamente diferentes escalas de democracia representativa (nacional, departamental, municipal), sino también distintas formas de organización de intereses (partidos y agrupaciones ciudadanas) y variadas formas de democracia (representativa, participativa y comunitaria). Además, la competencia del Órgano Electoral va hasta el punto de regular y fiscalizar la democracia interna de las organizaciones políticas, además de supervisar las normas y procedimientos propios en los pueblos y naciones indígena originario campesinos. La composición del Órgano, en sí misma, debe expresar la naturaleza plurinacional del Estado; por eso, la Constitución establece la obligatoria presencia de autoridades electorales indígena originario campesinos (al menos dos a escala nacional y uno en cada departamento).

Como dice José Luis Exeni (2009), que fue presidente de la Corte Nacional Electoral hasta el 1 mayo de 2009, no será fácil regular la construcción democrática del nuevo modelo de Estado que acoge la realidad sociopolítica de 36 naciones y pueblos indígena originario campesinos (y, además, las comunidades interculturales y afrobolivianas) y es caracterizado en la Constitución con once adjetivos-atributos: unitario, social, de derecho, plurinacional, comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, y descentralizado y con autonomías. Así, se pregunta:

> [...] ¿cómo cimentar una democracia de alta intensidad (a la boliviana) que logre asentar institucionalmente, bajo el principio de autoridad compartida, el desafío de la demo-diversidad? ¿Cómo superar ese perverso triángulo latinoamericano de democracia electoral, desigualdad y pobreza? ¿Qué implica esto, en un horizonte de experimentalismo constitucional, para la estructura y alcance del régimen político y, en especial, de la institucionalidad electoral boliviana? Concretamente: ¿sobre qué bases principistas y normativas habrá que situar el desarrollo legislativo permanente del régimen electoral, en general, y del órgano electoral, en especial, a partir de la pronta conformación de la Asamblea Legislativa Plurinacional? (Exeni 2010)

Un ejemplo de instituciones duales, en tanto, son las autonomías territoriales (ver infra). La Constitución de Bolivia, en su apartado acerca de la Estructura y organización territorial del Estado, reconoce cuatro tipos de autonomías: departamental, regional, municipal e indígena originario campesina. La Constitución de Ecuador, en tanto, reconoce cinco gobiernos autonómicos (art. 238) y prevé la creación de circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales con regímenes especiales (art. 242). Hay una dualidad entre las diferentes formas de autonomía ya que solamente la indígena (o pluricultural, en el caso ecuatoriano) puede invocar el pluralismo jurídico. Si bien las diferentes formas de autonomía tienen facultades legislativas-normativas, solamente la indígena, en el marco de su libre determinación, posee autonomía jurídica, que deriva del reconocimiento constitucional del derecho ancestral.[72]

De hecho, el pluralismo jurídico (derecho ancestral, por un lado, y derecho eurocéntrico, por otro) es otro caso de dualidad institucional, como veremos en el siguiente apartado.

e) El pluralismo jurídico

La simetría liberal moderna —todo el Estado es de derecho y todo derecho es del Estado— es una de las grandes innovaciones de la modernidad occidental. Es también una simetría muy problemática no solamente porque desconoce toda la diversidad de derechos no-estatales existentes en las sociedades, sino también porque afirma la autonomía del derecho en relación con lo político en el mismo proceso en que hace depender su validez del Estado.[73]

El constitucionalismo plurinacional constituye una ruptura con este paradigma al establecer que la unidad del sistema jurídico no presupone

72 Artículo 2 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia:
«Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales.»

73 La distancia entre esta simetría liberal y la realidad jurídico-política de las sociedades está en la base de dos de los debates centrales de la sociología del derecho. El debate sobre el pluralismo jurídico: ¿cómo es posible conciliar la postulada unicidad del derecho (oficial) con la pluralidad real de diferentes sistemas jurídicos (no-oficiales) en la sociedad? Y el debate sobre la autonomía del derecho: ¿qué tipo de Estado subyace a la autonomía del derecho? ¿Autonomía en relación con qué? ¿Cuáles son las condiciones políticas para que la autonomía del derecho no sea totalmente imposible o totalmente fraudulenta? Véase Santos 2009b: 29-51; Yrigoyen 2004.

su uniformidad. En el marco de la plurinacionalidad, el reconocimiento constitucional de un derecho indígena ancestral —ya presente en varios países del continente—adquiere un sentido todavía más fuerte: es una dimensión central no solamente de la interculturalidad, sino también del autogobierno de las comunidades indígenas originarias. Los dos o tres sistemas jurídicos —eurocéntrico, indocéntrico y, en algunos países o situaciones, afrocéntrico— son autónomos pero no incomunicables; y las relaciones entre ellos constituyen un desafío exigente. Después de dos siglos de supuesta uniformidad jurídica no será fácil para los ciudadanos, organizaciones sociales, actores políticos, servicios públicos, abogados y jueces adoptar un concepto más amplio de derecho que, al reconocer la pluralidad de órdenes jurídicos, permita desconectar parcialmente el derecho del Estado y reconectarlo con la vida y la cultura de los pueblos.[74]

Estarán en presencia y en conflicto dos tipos de legalidad que en otro lugar llamé la legalidad demoliberal y la legalidad cosmopolita (Santos 2009b: 542-611). El contraste entre los dos órdenes se realza mejor por los tipos de sociabilidad de la zona de contacto entre diferentes universos culturales que cada paradigma jurídico tiene tendencia a privilegiar o sancionar. Distingo cuatro clases de sociabilidad: violencia, coexistencia, reconciliación y convivialidad. La violencia es el tipo de encuentro en el que la cultura dominante reivindica un control total sobre la zona de contacto y, como tal, se siente legitimada para suprimir, marginar o incluso destruir la cultura subalterna y su derecho. La coexistencia es la sociabilidad típica del apartheid cultural, en la que se permite que las diferentes culturas jurídicas se desarrollen por separado y según una jerarquía muy rígida y en la que los contactos, entremezclas o las hibridaciones, se evitan firmemente o se prohíben por completo. En este caso se admiten derechos paralelos, pero con estatutos totalmente asimétricos que garantizan simultáneamente la jerarquía y la incomunicabilidad. La reconciliación es la clase de sociabilidad que se fundamenta en la justicia restaurativa, en sanar los agravios del pasado. Es una sociabilidad orientada en el pasado en lugar de hacia el futuro. Por esta razón, los desequilibrios de poder del pasado con frecuencia se permite que continúen reproduciéndose a sí mismos bajo nuevas apariencias. Los sistemas de derecho en presencia se comunican según reglas que conciben, por ejemplo, el derecho comunitario o indígena como supervivencia residual de un pasado en vías de

74 Se puede anticipar los difíciles desafíos de la interpretación intercultural del derecho, como un ejemplo entre muchos, a partir de la noción de derecho de los guaraníes: *Tekomboe Yiambae*, que significa «costumbres sin dueños».

superación. Por último, la convivialidad es, en cierto modo, una reconciliación orientada al futuro. Los agravios del pasado se han saldado de tal forma que se facilitan las sociabilidades que se fundamentan en intercambios tendencialmente iguales y en la autoridad compartida. Los diferentes universos jurídicos son tratados como visiones alternativas de futuro que, cuando entran en conflicto, aceptan un modus vivendi definido según reglas constitucionales consensuadas.

Cada una de esas sociabilidades es tanto productora como producto de una constelación jurídica concreta. Una constelación jurídica dominada por el demoliberalismo tiende a lo máximo, a favorecer la reconciliación y, muchas veces, se queda en la coexistencia o incluso la violencia. Una constelación jurídica dominada por el cosmopolitismo tiende a favorecer la convivialidad. Solamente esta última respeta el principio de la plurinacionalidad.

El reconocimiento oficial de esta convivialidad implica cambios, tanto para el derecho ancestral (internamente muy diverso), como para el derecho eurocéntrico. Los límites constitucionales de las jurisdicciones indígenas (límites personales, materiales y territoriales) no bastan para eliminar conflictos en un marco normativo que ya no es de legalidad sino de interlegalidad. La solución de tales conflictos será siempre precaria, riesgosa y provisoria, pues obliga a la traducción intercultural (¿qué es «debido proceso» en el derecho ancestral?, ¿puede un sueño ser fundamento de legítima defensa?). Pero tal es el camino de la dignidad y del respeto recíprocamente compartidos, el camino de la descolonización. Dentro y fuera del campo jurídico, instituciones y prácticas de intermediación surgirán y la más importante de todas será el Tribunal Constitucional Plurinacional, en el caso de Bolivia, y la Corte Constitucional, en el caso de Ecuador.

En su artículo 30, la Constitución de Bolivia establece un vasto conjunto de derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Es la expresión constitucional de la correspondencia, por primera vez en la historia del país, entre la fuerte presencia poblacional y el protagonismo político de los pueblos indígenas.[75] Entre los derechos está el derecho a la jurisdicción propia cuyo ámbito queda definido en los artículos 190, 191 y

75 En tiempos recientes, la justicia indígena en Bolivia ha sido satanizada por los medios de comunicación debido a la ocurrencia de algunos casos de justicia privada o de autotutela ejercidos con bastante violencia. Las autoridades indígenas han denunciado esas prácticas como ajenas a la justicia indígena que antes de todo se caracteriza por la búsqueda de mecanismos de reintegración social y de reparación del daño.

192.[76] En la Constitución de Ecuador están igualmente reconocidos los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas (art. 57) y la jurisdicción indígena (art. 171).[77]

Sin embargo, la comparación de las dos soluciones constitucionales revela que hay bastantes semejanzas entre ellas. En ambos casos, la jurisdicción indígena debe respetar los derechos y garantías consa-

76 Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, artículo 190:
«I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios.
II. La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución.
Artículo 191.
I. La jurisdicción indígena originario campesina se fundamenta en un vínculo particular de las personas que son miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino.
II. La jurisdicción indígena originario campesina se ejerce en los siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial:
1. Están sujetos a esta jurisdicción los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino, sea que actúen como actores o demandado, denunciantes o querellantes, denunciados o imputados, recurrentes o recurridos.
2. Esta jurisdicción conoce los asuntos indígena originario campesinos de conformidad con lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional.
3. Esta jurisdicción se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino.
Artículo 192.
I. Toda autoridad pública o persona acatará las decisiones de la jurisdicción indígena originaria campesina.
II. Para el cumplimiento de las decisiones de la jurisdicción indígena originario campesina, sus autoridades podrán solicitar el apoyo de los órganos competentes del Estado.
III. El Estado promoverá y fortalecerá la justicia indígena originaria campesina. La Ley de Deslinde Jurisdiccional, determinará los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas».

77 Constitución Política de Ecuador, artículo 57:
«Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos: [...]».
Artículo 171:
«Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.
El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria».

grados en la Constitución, y en el caso de Ecuador se hace la exigencia de igual participación de las mujeres, una exigencia ya prevista en el proyecto constitucional de la CONAIE. La vigencia personal, material y territorial de la jurisdicción indígena es igualmente semejante. La jurisdicción indígena se aplica exclusivamente a los indígenas, lo que suscita el problema de la jurisdicción aplicable cuando los conflictos envuelven indígenas y no-indígenas, lo que ocurre frecuentemente. Por otro lado, la jurisdicción indígena se aplica en los territorios indígenas, lo que suscita dos problemas. El primero es la delimitación del territorio que en muchos casos puede no ser muy clara. El segundo es el problema de los conflictos entre indígenas cuando ocurren fuera del territorio. La Constitución de Ecuador habla de conflictos internos. La formulación boliviana es más amplia y explicita: «se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino». O sea, admite que la jurisdicción se aplica fuera del territorio cuando los conflictos entre indígenas vulneren los bienes jurídicos indígenas (con efectos dentro del territorio). En cuanto a la vigencia material, la Constitución de Bolivia establece que la jurisdicción indígena conoce asuntos indígenas «de conformidad con lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional», lo que significa que hasta que la ley sea promulgada (cuya necesidad o constitucionalidad es dudosa) la vigencia material es general, como en Ecuador. Por último, las dos Constituciones prevén la creación de mecanismos de coordinación y cooperación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria.[78]

Probablemente, muchos de los conflictos entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria terminarán siendo solucionados por las cortes constitucionales, como ocurre en Colombia.

f) La nueva territorialidad

El Estado liberal moderno es la construcción política de la descontextualización moderna del mundo de vida. En la ciencia o en el derecho lo universal es lo que es válido independientemente del contexto. La credibilidad de lo universal es fortalecida por metáforas de homogeneidad, igualdad, atomización, indiferenciación. Las dos más importantes son la sociedad civil y el territorio nacional. La primera nivela las poblaciones; la

78 Sobre la justicia indígena en la nueva Constitución de Ecuador véase Grijalva 2008.

segunda, el espacio geopolítico. Las dos se corresponden, pues solamente gente indiferenciada puede vivir en un espacio indiferenciado.

Esta construcción, tan hegemónica cuanto arbitraria, convierte la realidad sociológica, política y cultural en un desvío inevitable que debe ser mantenido dentro de límites políticamente tolerables. Cuanto más grave o amenazador es considerado el desvío y cuanto más exigente sea el criterio de tolerabilidad política, más autoritaria y excluyente será la democracia liberal. El constitucionalismo plurinacional rompe radicalmente con esta construcción ideológica. Por un lado, la sociedad civil —sin ser descartada— es recontextualizada por el reconocimiento de la existencia de comunidades, pueblos, naciones y nacionalidades. Por otro lado, el territorio nacional pasa a ser el marco geoespacial de unidad y de integridad que organiza las relaciones entre diferentes territorios geopolíticos y geoculturales, según los principios constitucionales de la unidad en la diversidad y de la integridad con reconocimiento de autonomías asimétricas.

La asimetría entre las autonomías reside en el factor generativo que las sustenta: 1) el factor político-administrativo de la descentralización y de la justicia regional, o 2) el factor político-cultural de la plurinacionalidad y de la justicia histórica (en el caso de las autonomías indígena originario campesinas). En el último caso, la autonomía del territorio tiene una justificación y una densidad histórico-cultural específicas. De hecho, al ser anterior al Estado moderno, no es el territorio que debe justificar su autonomía, sino el Estado quien debe justificar los límites que le impone en nombre del interés nacional (del cual hace parte, paradójicamente, el interés en la promoción de las autonomías).[79]

En las elecciones departamentales y municipales de Bolivia realizadas el 4 de abril de 2010 se ha dado un paso decisivo en la construcción del Estado plurinacional a través de las autonomías departamentales, regionales, municipales e indígenas. Se eligieron por primera vez gobernadores y asambleas departamentales, además de la elección de alcaldes y concejales municipales. El carácter plurinacional del Estado estuvo expresado en la elección directa de 23 asambleístas departamentales de las naciones y pueblos indígena originario campesinos que son minoría poblacional en los respectivos departamentos del país. Se trata del tercer avance concreto luego de la elección (por voto), en diciembre de 2009, de siete diputados

79 Un dirigente de la CONAMAQ formuló así la diferencia entre los diferentes tipos de autonomía: «la autonomía indígena es la sabiduría; la autonomía departamental es el desarrollo» (Seminario sobre Autonomía Indígena, Cochabamba, 8 de octubre 2009).

indígenas en circunscripciones especiales y la aprobación en referéndum de la conformación de once autonomías indígenas (de alcance municipal). Las naciones y pueblos indígenas registraron ante el órgano electoral las normas y procedimientos propios mediante los cuales eligieron, designaron o nominaron a sus asambleístas. La diversidad de estas normas y procedimientos propios para la elección o designación de sus representantes (véase el cuadro en el apéndice) constituye una poderosa afirmación de la demodiversidad y de la democracia intercultural.[80]

Los factores generativos de las autonomías son decisivos para determinar el tipo de control que el Estado central puede legítimamente ejercer dentro de los territorios autónomos. Como es sabido, las autonomías indígenas disponen de un cuadro jurídico internacional,[81] reconocido por los Estados plurinacionales, que entre otras cosas regula el control de los recursos naturales y el reparto de los beneficios de su explotación. En ello consiste el carácter intensamente controvertido de las autonomías indígenas, sobre todo considerando que estos recursos están predominantemente en territorios indígenas. Lo que está en cuestión no es la «etnicización» de la riqueza (de la etnicización de la pobreza hay demasiada prueba histórica ya que es el código genético del colonialismo), sino un nuevo y más inclusivo criterio de solidaridad nacional. La demanda de justicia histórica no es otra cosa que la denuncia de la brutal falta de solidaridad nacional a lo largo de siglos. ¿Cómo explicar el hecho de que los más pobres vivan en los territorios donde hay más riqueza? Hay que reinventar la solidaridad sobre la base de principios verdaderamente poscoloniales: acciones afirmativas o de discriminación positiva a favor de las comunidades indígena originario campesinas, como requisito de la solidaridad plurinacional.

g) Nueva organización del Estado y nuevas formas de planificación

Todos los cambios hasta ahora mencionados que derivan de la idea de Estado plurinacional obligan a una nueva organización del Estado en sí mismo; es decir, en lo referente al conjunto de instituciones políticas y administrativo-burocráticas de gestión pública y de planificación.[82] Es

80 Comunicación personal de José Luis Exeni R., del 8 de abril de 2010.

81 Convenio 169 de la OIT y Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada el 7 de septiembre de 2007.

82 En las dos Constituciones (Bolivia y Ecuador) hay una cierta obsesión adjetivante en distinguir el nuevo Estado de la matriz liberal moderna.

verdaderamente en este ámbito donde se puede evaluar en qué medida el principio de la plurinacionalidad está presente en el nuevo pacto político y en qué medida este principio es relativizado y articulado con otros principios.

Una comparación sistemática de las dos Constituciones muestra que la plurinacionalidad es mucho más vinculante en el caso de Bolivia que en el caso de Ecuador, lo que se explica por los procesos políticos que estuvieron en la base de las nuevas Constituciones. En Ecuador, el principio de la plurinacionalidad está en permanente tensión con el principio de la participación ciudadana, que es de hecho el eje transversal más fuerte de la arquitectura constitucional, para comenzar por la definición de los órganos de soberanía. En cuanto a la Constitución de Bolivia, define cuatro órganos: Legislativo, Ejecutivo, Judicial y Electoral; y en el órgano Legislativo, que designa como Asamblea Legislativa Plurinacional, permite la representación (por vía electoral) de circunscripciones especiales indígenas (art. 146). La Constitución de Ecuador define la organización del Estado como «Participación y Organización del Poder» (Título IV); asimismo, establece la «participación en democracia» (cap.1) como orientación central, para lo que define cinco «funciones» del Estado —legislativa, ejecutiva, judicial y justicia indígena, de transparencia, y control social y electoral. No obstante, en la función legislativa, ejercida por la Asamblea Nacional, no reconoce la representación indígena por vía no-electoral, al contrario de lo que era propuesto en el proyecto de la CONAIE.

En términos teóricos, el principio de la plurinacionalidad no choca con el principio de la participación. Al contrario, la plurinacionalidad conlleva la idea de formas más avanzadas y complejas de participación. Al lado de la participación ciudadana de raíz republicana liberal, reconoce la participación de pueblos o nacionalidades. La articulación y posible tensión entre los dos principios penetra la organización y funcionalidad del Estado en diferentes niveles. A título de ilustración veamos el caso de la gestión pública y de la planificación. En Bolivia está en preparación la Ley de Gestión Pública del Estado Plurinacional. Dos ideas centrales deben ser subrayadas. La primera es que la construcción del nuevo modelo

---

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia:
«Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado unitario social de derecho, plurinacional, comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías».
Constitución de Ecuador:
«Artículo 1: El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico».

de Estado exige desmontar el colonialismo en el propio aparato estatal, manifiesto en las prácticas racistas y el exceso de burocratización de la administración pública y su efecto retardador de las operaciones del aparato público. La segunda es que las políticas públicas exigen una planificación cíclica que concatene tiempos de ejecución de acciones y logro de resultados con el objetivo final del Vivir Bien, de acuerdo con las distintas temporalidades espaciales que conforman archipiélagos eco-culturales y administrativos del país. El borrador (febrero de 2010) de la Ley establece en su art. 1 que «la gestión pública plurinacional comunitaria e intercultural es el conjunto de procesos integrales y complementarios que articulan las políticas y estrategias públicas participativas con la cosmovisión holística y comunitaria, propia de los pueblos y naciones indígena originario campesinos, en el marco del pluralismo institucional».

En comunicación personal (3 de febrero de 2010), Raúl Prada, Viceministro de planificación estratégica del Estado, expone de manera elocuente los retos de un tipo de gestión pública y de planificación que rompa con los modelos del pasado y confiera materialidad práctica al principio de la plurinacionalidad:

> Resulta que tenemos tres modelos en la Constitución: modelo de Estado, modelo territorial y modelo económico. En esta perspectiva el modelo económico se convierte en el sostén de los otros modelos, por lo tanto creemos que esto incide en la nueva organización del Ejecutivo;[83] queremos darle preponderancia a la economía social y comunitaria, a la intervención estatal y abrirnos al modelo ecológico de la economía, como está en la Constitución. Deducimos de esta situación que cobra importancia un superministerio de economía. En este lugar tenemos concretamente un problema con planificación. Nosotros creemos que tres modelos de la planificación han quedado atrás y no son apropiados al carácter de Estado plurinacional comunitario autonómico: el modelo soviético, el modelo keynesiano y el modelo de la CEPAL. Que hay que sustituir la planificación por instrumentos más dinámicos, más flexibles y abiertos, como lo que propone la Constitución: una participación integral y participativa. Sobre todo esto se hace importante tener en cuenta cuando pasamos a variadas formas de autonomía.

83 El Anteproyecto de Ley de Organización del Órgano Ejecutivo, preparado por el Ministerio de Economía y Finanzas (enero de 2010), propone una reorganización orientada a garantizar que el pluralismo institucional refleje los distintos pluralismos consagrados en la Constitución: económico, sociocultural, político, autonómico y jurídico.

En Ecuador, los retos de la participación son vividos con igual intensidad pero con un énfasis distinto. Ahí la participación ciudadana es el eje central en la búsqueda de una planificación participativa. Asimismo, la presencia del principio de plurinacionalidad es clara. De hecho, el Plan Nacional de Desarrollo, que para el período 2007-2010 tuvo ese mismo nombre, fue renombrado «Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural», orientado a «que el nuevo período de gobierno refleje el cambio de paradigma» (Senplades 2009: 10).[84] Sin embargo, la idea del «buen vivir» no aparece plasmada en prácticas participativas asentadas en el marco de la plurinacionalidad, o sea, con atención privilegiada a las concepciones y prácticas de los pueblos indígenas. El buen vivir o *Sumak Kawsay*, siendo un concepto nativo, no es entendido por las organizaciones indígenas como una propiedad exclusiva de los indígenas y, al contrario, lo tienen como una contribución decisiva de los pueblos indígenas al patrimonio común del país. Pero el reconocido carácter decisivo de la contribución indígena debería traducirse en prácticas de planificación correspondientes a la importancia de la contribución, lo que no parece ser el caso, por ahora.[85]

Las tensiones en el seno del gobierno ecuatoriano al respeto se revelan en el contraste —casi una «disonancia cognitiva»— entre la lógica política subyacente a la elaboración del Plan y la práctica del gobierno en promulgar leyes que afectan a los pueblos indígenas sin consulta previa, lo que viola no solamente la Constitución sino también el Convenio 169 de la OIT y la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Asamblea General de la ONU (2 de octubre de 2007). De hecho, el Plan ha sido elaborado sobre la base de la diversificada participación ciudadana —veedurías ciudadanas a la ejecución de políticas, el referéndum nacional y regional, y el diálogo y concertación con los actores sociales e institucionales. No obstante, los principios metodológicos de los talleres de consulta ciudadana son muy novedosos y aplican las teorías y prácti-

84 Según René Ramírez, Secretario Nacional de Planificación y Desarrollo, la idea original fue proponer una «moratoria al término desarrollo» (comunicación personal, 8 de octubre de 2009). El hecho de que son grandes las tensiones dentro del Ejecutivo entre la vertiente desarrollista (suscrita por el Presidente) y la vertiente «del buen vivir» está expresada en la tapa de la publicación del Plan. A pesar de que el título principal es lo que está en el texto, al tope de la tapa se dice «Republica de Ecuador Plan Nacional de Desarrollo».

85 No es claro si en la práctica las estrategias de planificación en Ecuador y Bolivia son muy distintas. Al contrario, hay indicios de que, a pesar de los distintos discursos, las prácticas muestran la misma tensión entre el desarrollismo y el vivir bien (como prefieren decir los bolivianos). Eso lo veremos más adelante.

cas convencionales de planificación pero dominadas por el autoritarismo técnico-burocrático. Esos principios son: diálogo de saberes, valor de la experiencia, la diversidad como riqueza, la deliberación por sobre el consenso, del pensamiento fragmentado al pensamiento complejo, ejes transversales y flexibilidad (Senplades 2009: 14).

En este caso, como en todos los demás, la refundación del Estado según principios de plurinacionalidad, interculturalidad y participación democrática es un proceso político complejo y de largo plazo. Durante mucho tiempo los principios y los discursos irán bien adelante de las prácticas. La distancia mayor o menor será la medida de la intensidad mayor o menor de la democratización de la democracia.

h) La democracia intercultural

La plurinacionalidad es el reconocimiento de que la interculturalidad no resulta de un acto voluntarista de arrepentimiento histórico por parte de quienes tienen el privilegio de hacerlo. Es más bien el resultado de un acto político consensuado entre grupos étnico-culturales muy distintos con un pasado histórico de relaciones que, a pesar de su inherente violencia, abre —en la presente coyuntura— una ventana de oportunidad para un futuro diferente. Por esta razón, en el marco de la plurinacionalidad, la interculturalidad solamente se realiza como democracia intercultural.

Por democracia intercultural en el continente latinoamericano entiendo: 1) la coexistencia de diferentes formas de deliberación democrática, del voto individual al consenso, de las elecciones a la rotación o al mandar obedeciendo, de la lucha por asumir cargos a la obligación-responsabilidad de asumirlos (lo que llamo la demodiversidad); 2) diferentes criterios de representación democrática (representación cuantitativa, de origen moderno, eurocéntrica, al lado de representación cualitativa, de origen ancestral, indocéntrica); 3) reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos como condición del efectivo ejercicio de los derechos individuales (ciudadanía cultural como condición de ciudadanía cívica); 4) reconocimiento de los nuevos derechos fundamentales (simultáneamente individuales y colectivos): el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes tradicionales; y, 5) más allá de los derechos, educación orientada hacia formas de sociabilidad y de subjetividad asentadas en la reciprocidad cultural: un miembro de una cultura solamente está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente que

la suya propia es respetada, y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las no-indígenas.

Las Constituciones de Bolivia y Ecuador ya consagran la idea de democracia intercultural. Por ejemplo, la Constitución de Bolivia (artículo 11) establece que son reconocidas tres formas de democracia: la representativa, la participativa y la comunitaria. Se trata de una de las formulaciones constitucionales sobre democracia más avanzadas del mundo.[86] Las elecciones departamentales y municipales del 4 de abril de 2010 son una poderosa afirmación de democracia intercultural (véase la sección anterior y el cuadro en apéndice final). La democracia intercultural plantea, entre otros, dos problemas que muestran hasta qué punto ella se aparta de la tradición democrática eurocéntrica.

El primer problema es cómo verificar el carácter genuino de deliberaciones por consenso y unanimidad, o el carácter democrático de selección de cargos por rotación. Cuando son vistas desde fuera de las comunidades, como ocurre frecuentemente, estas cuestiones no son genuinas en el plano teórico —de la teoría política liberal— ya que niegan en la formulación misma de la pregunta la posibilidad de otra respuesta que no sea la negativa. O sea, son modos monoculturales de interrogar la democracia intercultural. Cuando, al contrario, estos problemas son resaltados desde dentro de las comunidades, hacen pleno sentido y deben ser discutidos, pues como sabemos las comunidades no son ni política ni culturalmente homogéneas y las diferencias de patrimonio, de sexo o de edad pueden ser determinantes en el debate.

El segundo problema, que también es usualmente formulado como una crítica monocultural a la interculturalidad, es que las comunidades originarias constituyen enclaves no democráticos donde, por ejemplo, las mujeres son sistemáticamente discriminadas. Por otro lado, al privilegiar

86 Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia:
«Artículo 11.
I. La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres.
II. La democracia se ejerce de las siguientes formas, que serán desarrolladas por la ley:
1. Directa y participativa, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa. Las asambleas y cabildos tendrán carácter deliberativo conforme a Ley.
2. Representativa, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto, conforme a Ley.
3. Comunitaria, por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros, conforme a Ley».

los derechos colectivos la democracia intercultural terminaría violando derechos individuales. Son dos críticas importantes cuando se formulan con el objetivo de mejorar el desempeño de la democracia intercultural y no con el propósito de declararla inconstitucional. En relación con lo primero, es cada vez más claro para las mujeres indígenas que el buen vivir empieza en la casa y por eso ellas son hoy las protagonistas de uno de los movimientos de mujeres más activos e innovadores en el continente.[87]

Con relación a lo segundo, los derechos colectivos no colisionan necesariamente con los derechos individuales. Hay derechos colectivos de varios tipos: derivados y primarios. Cuando los obreros o maestros organizan su sindicato y delegan en este la defensa de sus derechos laborales individuales, dicha organización detenta el derecho colectivo derivado de representar a sus miembros. En este caso, no hay conflicto entre diferentes tipos de derecho. Los derechos colectivos primarios pertenecen a la comunidad y por eso pueden, en ciertas circunstancias, entrar en conflicto con los derechos individuales. En tal caso habrá instancias propias para resolverlos y la resolución deberá incluir frecuentemente un trabajo de traducción intercultural. Por ejemplo, no es legítimo decidir a partir del derecho eurocéntrico si el debido proceso fue o no violado en un caso de justicia indígena (la ausencia de representación por abogados profesionales en la justicia indígena sería, por definición, una violación del debido proceso). Por el contrario, será necesario definir criterios interculturales que establezcan equivalencias entre diferentes formas de lograr los objetivos del debido proceso en cuanto derecho consagrado en la Constitución. Más aún, la traducción intercultural tendrá igualmente que tomar en cuenta que la relación entre derechos y deberes no es una constante universal; varía de cultura jurídica a cultura jurídica. En el derecho indígena, la comunidad es más una comunidad de deberes que de derechos, y por eso quien no acepta los deberes tampoco tiene derechos.[88]

Hay que añadir que los derechos colectivos primarios pueden ser ejercidos de dos maneras. Individualmente; por ejemplo, cuando un sikh usa su turbante, se trata de un derecho colectivo que se ejerce individualmente. Pero hay derechos colectivos que se ejercen solamente de manera

87 No es por otra razón que el citado art. 11 de la Constitución de Bolivia, a la enumeración de los tipos de democracia, añade la condicionante «con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres».

88 Este ejemplo no es académico. Es un caso real analizado en nuestra investigación sobre el pluralismo jurídico en Colombia y el papel de la Corte Constitucional en la traducción jurídica intercultural. Véase Santos y García 2001, vol. 2.

colectiva, como es el derecho a la autodeterminación o al autogobierno. Los diferentes derechos colectivos permiten resolver o atenuar injusticias estructurales o injusticias históricas y fundamentan acciones afirmativas necesarias para libertar comunidades o pueblos de la sistemática opresión o para garantizar la sustentabilidad de comunidades colectivamente inseguras.

i) ¿Otro mestizaje es posible? El mestizaje poscolonial emergente

En el contexto latinoamericano el mestizaje es un producto del colonialismo y de las políticas indigenistas. Aun cuando se reconoció la identidad cultural indígena, el progreso fue siempre identificado con aculturación eurocéntrica y blanqueamiento. La hibridación empírica (mezcla de sangres) fue casi siempre negada en cuanto hibridación conceptual, dada la identificación tendencial del mestizo-blanco con los blancos y la cultura eurocéntrica.[89] En este contexto, la lucha indígena por la plurinacionalidad no puede dejar de ser hostil a la idea de mestizaje. Sin embargo, hay alguna complejidad en este dominio que no puede ser ignorada. ¿Cómo tratar, por ejemplo, el caso de los mestizos empíricos que se identifican como indígenas?[90] ¿Son indígenas o aliados de indígenas? ¿Y qué pensar de los que se identifican como mestizos, aliados de los indígenas, y son defensores de la plurinacionalidad?[91] El protagonismo indígena, con su bandera de la plurinacionalidad ¿podrá correr el riesgo de invisibilizar o suprimir las aspiraciones de una gran parte de la población que se considera mestiza y son una parte decisiva del proceso de transformación social en curso?

Desde otra perspectiva, resulta hoy evidente que históricamente el concepto de mestizo ha tenido múltiples significados (Hale 1996), que la categoría social «mestizo» oculta enormes diferencias sociales, que al lado del indígena-blanco coexistió siempre el mestizo-indio y que sus relaciones reprodujeron frecuentemente la diferencia colonial y racial. Todo ello revela que la hibridación conceptual existe y debe ser el punto de par-

89 Sobre la distinción entre hibridación empírica y conceptual véase De la Cadena 2002 y 2005.

90 La misma pregunta se puede hacer en el caso de los mulatos y su identificación con los negros. La categoría de afrodescendiente es hoy preferida por incluir a negros y mulatos.

91 En este contexto es muy revelador el texto de Fernando Garcés, basado en entrevistas a los miembros de la Asamblea Constituyente (en prensa). En las entrevistas surge varias veces la idea de que la gran mayoría de la población es mestiza (algunos hablan del 80%) y no-indígena. Las variaciones en los más recientes censos de población en Bolivia muestran la variabilidad del peso relativo de las diferentes identidades definidas por autoidentificación.

tida para un análisis más complejo del mestizaje y de la opresión que disfraza, así como para definir políticas emancipadoras en este campo. Estoy pues de acuerdo con Cecilia Salazar cuando dice: «[...] lo que yo pienso en cambio es que este estado de transición debe resolverse históricamente, no en función del mestizo como amalgama sino del mestizo pero en su expresión social más oprimida que es la del mestizo-indio» (2008).

Otra dimensión de la complejidad de este tema tiene menos que ver con el pasado que con el futuro. La plurinacionalidad instituye tipos nuevos de relaciones interétnicas e interculturales, de las cuales surgirán nuevas hibridaciones empíricas, culturales y conceptuales. ¿Cómo debe ser concebido, desde la plurinacionalidad, el mestizaje emergente de la nueva lógica epistemológica y política?

La interculturalidad destaca frecuentemente el problema de saber lo que hay de común entre las diferentes culturas para que el «inter» pueda hacer sentido. La distinción entre intraculturalidad e interculturalidad es bien compleja, ya que el umbral a partir del cual una cultura se distingue de otra es producto de una construcción social que cambia (con) las condiciones de lucha político-cultural. La interculturalidad no puede ser captada en general. Lo que subyace como elemento común al trabajo de interculturalidad en un espacio-tiempo histórico dado (organización, comunidad, región o país), es el modo específico en que ese espacio-tiempo concibe y organiza la interculturalidad. O sea, la interculturalidad es un camino que se hace caminando. Es un proceso histórico doblemente complejo porque: 1) se trata de transformar relaciones verticales entre culturas en relaciones horizontales, o sea, someter un largo pasado a una apuesta de futuro diferente; y, 2) no puede conducir al relativismo una vez que la transformación ocurre en un marco constitucional determinado.

Más importante que saber el fundamento común es identificar el movimiento político-cultural que progresivamente cambia las mentalidades y las subjetividades en el sentido de reconocer la igualdad/equivalencia/complementariedad/reciprocidad entre diferencias. Sólo entonces el diálogo surge como enriquecedor, porque es también el momento en que todas las culturas en presencia se muestran incompletas, cada una problemática a su modo y cada una incapaz por sí sola de responder a las aspiraciones de los pueblos decididos a construir una sociedad verdaderamente inclusiva, es decir, una sociedad inclusiva en la definición de los criterios que determinan lo que es inclusión y lo que es exclusión. La interculturalidad no conduce al olvido o la fusión de las culturas en presencia. Cambia, sin embargo, su presencia: pasa a ser una presencia que, por ser

incompleta, es también una ausencia. El ejercicio reiterado de incompletitudes recíprocas transforma progresivamente los diálogos en diálogos transmodernos, transoccidentales, transindígenas y transafricanos. Las culturas en presencia (y en ausencia) no perderán sus raíces, pero crearán —a partir de ellas— nuevas opciones.

El reconocimiento de la plurinacionalidad es un mandato político para la promoción de la interculturalidad. Su práctica a lo largo del tiempo dará origen a un mestizaje (humano, cultural, conceptual, vivencial, filosófico) de tipo nuevo.[92] El mestizaje colonial es un mestizaje alienado porque separa las relaciones de producción del mestizaje del producto mestizo. El encuentro, muchas veces violento y siempre regulado unilateralmente por el «mestizador», se oculta eficazmente por detrás del producto visiblemente bilateral. Al contrario, el mestizaje poscolonial —por ahora un proyecto y nada más— es dialógico y plurilateral, tanto en su producción como en sus productos. Las relaciones de producción de mestizaje, al asumir una forma cooperativa, cambian sus lealtades ideológicas. La idea del blanco-mestizo, que tanto ha contribuido al aislamiento de los movimientos indígenas, campesinos y afrodescendientes, será progresivamente reconfigurada o retraducida culturalmente como indomestizo o afromestizo, lo que cambiará significativamente las identidades culturales y los procesos de alianzas.

¿Cuál será el impacto del mestizaje poscolonial en la plurinacionalidad? La plurinacionalidad, siendo un momento constitutivo, ¿es también un momento estable o permanente en todo lo que se construye social, política y culturalmente a partir de ella? Como mencioné antes, la interculturalidad poscolonial no elimina sino que, al contrario, reafirma la existencia de cada cultura como vía para llegar a las demás. El mestizaje poscolonial, a su vez, amplía enormemente la diversidad por medio de la infinita hibridación que ahora se transforma en propiedad libre y comunal de los productores asociados de mestizaje. Durante un largo período transicional son de esperar conflictos entre el impulso centrípeto del mestizaje y el impulso centrífugo de la plurinacionalidad. Ni el mestizaje ni la plurinacionalidad son fines en sí mismos. La plurinacionalidad es un ins-

92 Ese mestizaje de nuevo tipo es el gran proyecto político de Anzaldúa cuando afirma: «Lo que quiero es contar con las tres culturas —la blanca, la mexicana y la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista» (2004: 79 [originalmente publicado en 1987]). Véase también Karakola 2004.

trumento valiosísimo para luchar contra el colonialismo, el capitalismo y el racismo. El control de los territorios ancestrales, de los recursos naturales, la relación privilegiada con la madre tierra, el derecho propio, el autogobierno, la soberanía alimentaria, esos sí son fines políticos de largo alcance y su justificación está en el nuevo marco civilizatorio protagonizado por los pueblos indígenas y que va conquistando cada vez más aliados.

j) Las mujeres y la refundación del Estado

El feminismo, en general, ha contribuido de manera decisiva a la crítica de la epistemología eurocéntrica dominante.[93] El feminismo poscolonial o descolonizador es de trascendente importancia en la construcción de las epistemologías del Sur, de la interculturalidad y de la plurinacionalidad, un hecho que no ha merecido la debida atención. Por feminismo poscolonial entiendo el conjunto de perspectivas feministas que: 1) integran la discriminación sexual en el marco más amplio del sistema de dominación y de desigualdad en las sociedades contemporáneas en que sobresalen el racismo y el clasismo; 2) lo hacen también con el objetivo de descolonizar las corrientes eurocéntricas del feminismo, dominantes durante décadas y quizá aún hoy mismo; y, 3) orientan su mirada crítica hacia la propia diversidad, al cuestionar las formas de discriminación de que son víctimas las mujeres en el seno de las comunidades de los oprimidos y al afirmar la diversidad dentro de la diversidad.[94] El feminismo poscolonial no ha desarrollado hasta ahora una teoría de la refundación del Estado intercultural y plurinacional, pero es posible imaginar algunos rasgos de su decisivo aporte.

Primero, el carácter acumulativo de las desigualdades. La supuesta inconmensurabilidad entre diferentes formas de desigualdad y de dominación está en la base del Estado monocultural moderno, pues torna creíble la igualdad jurídico-formal de los ciudadanos: como las diferencias son múltiples (potencialmente infinitas) entre los ciudadanos y no se acumulan, es posible la indiferencia con relación a ellas. El feminismo eurocéntrico aceptó la idea de inconmensurabilidad al centrarse exclusivamente en la desigualdad de género, como si las otras formas de desigualdad no la co-determinasen. Al hacerlo, contribuyó a esencializar el ser mujer y, de ese modo, a ocultar las enormes desigualdades entre las mujeres. Como

93 Mi primer análisis de este tema se encuentra en Santos 1995: 32-33.

94 Véase el texto seminal de Anzaldúa 1987; así como Crenshaw 1991 y 2000; Curiel 2002; Navaz y Hernández 2008; Vargas 2009; Harding 2008 y la bibliografía ahí citada.

dice Sueli Carneiro (2001), «[...] las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido. Así como tampoco ha dado cuenta de la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tuvo y todavía tiene en la identidad femenina de las mujeres negras».

A su vez, en la Declaración de las Mujeres Indígenas en el XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Tenochtitlán, México, 16 al 20 de marzo de 2009) puede leerse:

> Que las mujeres indígenas vivimos las muchas discriminaciones por ser mujer, por ser indígena, por ser pobre, por ser campesina, etcétera... Que falta responsabilidad del movimiento feminista para involucrar a las mujeres indígenas en pie de igualdad. Somos la otra mirada del feminismo que buscamos transformar relaciones desiguales y el sistema de dominación patriarcal… Que los planteamientos feministas respeten la diversidad cultural en el discurso y en la práctica.[95] Que es urgente la deconstrucción de los planteamientos etnocéntricos del movimiento feminista y del discurso académico.[96]

Al centrarse en el carácter acumulativo de las desigualdades, el feminismo poscolonial se aparta de la tradición crítica eurocéntrica y confiere al Estado intercultural y plurinacional su sentido descolonizador y anticapitalista más profundo.

Segundo, de la democracia racial a la democracia intercultural. Las luchas de las mujeres indígenas y afrodescendientes son las que más fuertemente han denunciado el mito latinoamericano de la democracia racial, precisamente porque son las que sufren más duramente sus consecuencias, como mujeres y como negras o indígenas. Sus contribuciones

95 Esta afirmación, un tanto dolorida, de diferencia en relación con las hermanas mujeres no contiene cierre étnico (etnocentrismo al revés). Por el contrario, la misma Declaración incluye la siguiente propuesta de alianza y de aprendizaje intercultural: «Reconociendo la urgente necesidad de construir entre todas las mujeres indígenas, campesinas, feministas, lesbianas y todos los demás movimientos cambios estructurales en nuestras sociedades nacionales que cada día nos despoja, mata sistemáticamente y uniforma a todas por igual, y pulveriza, minimiza nuestra fuerza unida para luchar y cambiar el sistema de dominación, exclusión y patriarcal que vivimos… [proponemos]… construir alianzas a nivel de nuestros países con mujeres indígenas y no indígenas, mujeres campesinas, para conocer sobre el feminismo y la mirada de las mujeres indígenas de acuerdo a nuestros ritmos y tiempos para ir creando nuestros conceptos y definiciones».

96 Sobre las tensiones entre el feminismo indígena zapatista y el feminismo urbano mexicano, véase Millán 2006.

para la democracia intercultural son de dos tipos. El primer tipo puede llamarse la desigualdad en la diferencia; el segundo, la diversidad en la igualdad.

La desigualdad en la diferencia consiste en interrogar su propia identidad étnico-racial para denunciar las discriminaciones de que son víctimas las mujeres dentro de sus comunidades supuestamente homogéneas. En la Declaración mencionada puede leerse la siguiente propuesta, sin duda valiente: «Generar procesos de reflexión a lo interno de mujeres indígenas y pueblos indígenas sobre algunas prácticas, lo que llaman usos y costumbres, que afectan nuestra dignidad y trabajar por la transformación y eliminación de las mismas».[97] Esta contribución a la refundación del Estado plurinacional es fundamental porque impide la hipertrofia de la nación étnica, su transformación en un actor colectivo comunitario indiferenciado y estereotipado donde los oprimidos no pueden ser, por definición, también opresores, y donde supuestas manifestaciones de consenso no son más que visiones muy selectivas de derechos colectivos, que dejan por fuera los derechos colectivos e individuales de las mujeres. Otra contribución igualmente importante reside en mostrar que lo tradicional, ancestral, no moderno, o como se le quiera llamar, no es estático sino dinámico y cambia según su propia lógica, su ritmo y tiempo, sin hacerse dependiente de prédicas liberales eurocéntricas de origen «oenegístico».

La segunda contribución del feminismo descolonizador para la democracia intercultural es la diversidad en la igualdad. No hay una forma sola y universal de formular la igualdad de género. Dentro de la cosmovisión indígena, las relaciones entre hombre y mujer son concebidas como *chacha-warmi,* el concepto aimara y quechua que significa complementariedad y que es parte integrante de un conjunto de principios rectores de los pueblos indígenas donde se incluyen también la dualidad, la reciprocidad, el caminar parejo. Tal como los conceptos de *Sumak Kawsay* o de *Pachamama,* este concepto exige un trabajo de traducción intercultural a ser realizado por los movimientos de mujeres indígenas y no-indígenas. La idea central de este concepto es que ni el hombre ni la mujer aislados son plenamente ciudadanos o personas enteras de su comunidad. Son la mitad de un todo y sólo juntos constituyen un ser completo ante la

97 Helen Safa compara las cuestiones de género en el movimiento indígena y el movimiento de los afrodescendientes. Según ella, las mujeres afrodescendientes han tenido más facilidad que las mujeres indígenas en afirmar sus derechos en sus comunidades y movimientos (2005: 308).

comunidad. El trabajo de la intelectual-activista aimara María Eugenia Choque Quispe (2009: 36) sugiere dos observaciones sobre dicho concepto. La primera es que, como quizá en todas las culturas, una cosa son los principios y otra las prácticas. «Esta visión que todavía queda anclada en el esencialismo andino desconoce la realidad cotidiana de la gente». En la práctica, la complementariedad puede significar el reconocimiento de la importancia económica de la mujer, pero también su subordinación política; puede crear equidad en el plan simbólico, pero restringir a la mujer a un rol pasivo en la vida pública. La segunda observación es que el trabajo de las mujeres indígenas no radica en desechar el concepto de *chachawarmi* sino en re-significarlo, de tal modo que se logre eliminar en la práctica la jerarquía que se oculta detrás de la complementariedad. No será un trabajo político fácil, sobre todo en sociedades donde todos son hermanos y las formas de encubrir la subordinación son, por eso, más sutiles y más difíciles de eliminar. Pero esta es la alternativa para transformar la cultura propia sin despreciarla o sustituirla por otra, y así contribuir a enriquecer el patrimonio político-cultural de la lucha feminista global hasta ahora dominada por concepciones eurocéntricas y liberales. Como afirma Vargas: «[...] quizás el punto de encuentro de un diálogo intercultural semejante sería cómo lograr las condiciones para que esa complementariedad y esa paridad que propone la cosmovisión indígena se conviertan en parte de la utopía feminista y se generen condiciones reales para su concreción paritaria para todos y todas» (2009: 8).

La tercera contribución del feminismo descolonizador para la refundación del Estado intercultural y plurinacional se resume en: el cuerpo como tierra y territorio, agua, árboles y recursos naturales. El feminismo eurocéntrico, tanto en sus versiones liberales como en sus versiones radicales (marxistas y no-marxistas), hizo una contribución fundamental para desterritorializar las relaciones entre víctimas de discriminación sexual al conceptuar y articular políticamente equivalencias entre formas y víctimas de discriminación en las más diferentes partes del mundo. Contribuyó así a construir lo que he llamado la globalización contrahegemónica (Santos 2005a: 235-310), de la cual el Foro Social Mundial (FSM) ha sido una de las manifestaciones más elocuentes en la última década.[98] Sin embargo, la desterritorialización tuvo el efecto negativo de

98 La participación de los movimientos feministas en el FSM ha sido decisiva. Entre las articulaciones feministas transnacionales menciono las siguientes: Articulación Continental de Mujeres de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo, Marcha Mundial de las Mujeres, Articulación Feminista MarcoSur, Development Alternatives with

desvalorizar o incluso ocultar los diferentes contextos en que la discriminación sexual ocurre y su impacto en las luchas por la liberación de las mujeres. Como afirmé arriba, el feminismo descolonizador ha tenido el mérito de recontextualizar la discriminación de las mujeres pertenecientes a minorías (y a veces mayorías) étnicas o raciales. Y, sobre todo, en el caso de las mujeres indígenas, campesinas y afrodescendientes, la recontextualización ha significado también la reterritorialización de la lucha feminista dada la centralidad de la tierra y del territorio en las luchas por la identidad y contra la discriminación. La tierra y el territorio tienen diferentes significados de lucha para los diferentes movimientos, pero están presentes y son centrales en todos ellos: para las feministas indígenas es la lucha por el autogobierno y la plurinacionalidad, para las campesinas es la lucha por la reforma agraria y la soberanía alimentaria, para las afrodescendientes es la lucha por la reconstitución de las comunidades de esclavos resistentes, los quilombos o palenques. Y, en todos los casos, la perspectiva feminista ha enriquecido las luchas más amplias en que se integran. Como dice la líder campesina del Movimiento de los Sin Tierra (MST) de Brasil, Itelvina Massioli: «[...] con certeza, las mujeres hemos elevado el nivel político de la organización campesina en nuestro Continente, por la capacidad de intervención y de traer los temas feministas al interior del movimiento campesino» (2009).

k) La educación para la democracia intercultural y la refundación del Estado a partir de la epistemología del Sur

Los dos instrumentos centrales de la epistemología del Sur son la ecología de saberes y la traducción intercultural.[99] Estos instrumentos epistemológico-políticos permiten reconocer la existencia de un debate civilizatorio y aceptar sus consecuencias en el proceso de construcción de una democracia intercultural y de refundación del Estado. La gran dificultad de este debate radica en que presupone una educación pública (ciudadana y comunitaria) adecuada, una educación que: 1) legitime y valorice el debate; 2) forme los participantes en el debate para una cultura de convivencia

Women for a New Era, Forum des Femmes Africaines pour un Monde de l'Economie, Fédération Démocratique Internationale des Femmes, Red Latinoamericana y Caribeña de Mujeres Negras, Red Latinoamericana de Mujeres Transformando la Economía, Red de Educación Popular entre Mujeres, Womens Global Network for Reproductive Rights, World March of Women.

99 Véase Parte I de este libro.

y de confrontación capaz de sustentar altos niveles de incertidumbre y de riesgo; 3) prepare a la clase política convencional para la pérdida del control del debate, ya que el debate está en la sociedad en su conjunto o no pasa de ser retórica política vacía; 4) cree un nuevo tipo de inconformismo y de rebeldía, que sepa fluir entre la identidad de donde vienen las raíces y la desidentificación de donde surgen las opciones; es decir, una rebeldía más competente que la que nos trajo hasta aquí; y, 5) en resumen, sea orientada para la creación de un nuevo sentido común intercultural, lo que implica otras mentalidades y subjetividades.[100]

La ecología de saberes y la traducción intercultural deben ser parte importante de este amplio proceso educativo, lo que implica una transformación profunda tanto de los sistemas oficiales de educación pública, como de lo que llamamos educación popular y comunitaria. En otros trabajos he detallado, por ejemplo, los cambios que debería encarar la universidad tal como la conocemos hoy[101] y he propuesto la creación de una Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS).[102]

La UPMS se orienta a superar la distinción entre teoría y práctica, reuniendo ambas a través de encuentros sistemáticos entre aquellos que se dedican principalmente a la práctica del cambio social, y los que se orientan principalmente a la producción teórica. Por una parte, pretende facilitar la autoeducación de activistas y dirigentes comunitarios de movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales, proporcionándoles marcos analíticos y teóricos adecuados. Estos marcos les permitirán profundizar el entendimiento reflexivo de su propia práctica, sus métodos y objetivos, mejorando su eficacia y consistencia. Por otra parte, pretende facilitar la autoeducación de los científicos/estudiantes/artistas sociales progresistas comprometidos con los nuevos procesos de transformación social, ofreciéndoles la oportunidad de un diálogo directo con sus protagonistas. Esto hará posible identificar, y cuando sea posible eliminar, la discrepancia entre los marcos analíticos y teóricos en los que fueron formados, y las necesidades y aspiraciones concretas que surgen de nuevas prácticas transformadoras.

100 La sentencia de la Corte Constitucional de Ecuador sobre la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (AMWTAY WASI) analizada en la nota 73 da preciosas indicaciones sobre los marcos epistemológicos e institucionales de la educación intercultural.

101 Véase Santos 2008d.

102 Véase <http://www.universidadepopular.org/pages/es/inicio.php>.

l) El Estado experimental

Probablemente, lo que caracteriza mejor la naturaleza política del proceso histórico de refundación del Estado es el experimentalismo.[103] De hecho, la ruptura más fundamental con el constitucionalismo moderno eurocéntrico es la institución de un Estado experimental. Un proceso de refundación del Estado es semiciego y semiinvisible, no tiene orientaciones precisas y no siempre va por el camino que los ciudadanos y pueblos imaginan. No hay recetas tipo *one-size-fits-all* tan queridas por el liberalismo moderno; todas las soluciones pueden ser perversas y contraproducentes. No es posible resolver todas las cuestiones ni prever todos los accidentes propios de un constitucionalismo desde abajo y transformador. Algunas cuestiones tendrán que dejarse abiertas, probablemente para futuras asambleas constituyentes.

El experimentalismo puede asumir dos formas: la reflexiva y la no-reflexiva. La forma reflexiva consiste en asumir, en disposiciones transitorias, que las instituciones creadas son incompletas y las leyes tienen un plazo de validez corto. En términos organizacionales esto significa que: 1) las innovaciones institucionales y legislativas entran en vigor durante un corto espacio de tiempo (a definir según el tema) o apenas en una parte del territorio o en un sector dado de la administración pública; 2) las innovaciones son monitoreadas/evaluadas en forma permanente por centros

103 Hay que aclarar que la noción del Estado experimental no está en contradicción con el proyecto del Estado plurinacional. La plurinacionalidad es, en el contexto boliviano y ecuatoriano, la matriz estructural de la refundación del Estado. El experimentalismo del Estado respeta la metodología política y institucional de la creación del Estado plurinacional. Los procesos políticos que buscan crear el Estado plurinacional procuran ocurrir dentro de un marco democrático de transformación. Esto significa que las fuerzas políticas y sociales que luchan por el nuevo proyecto de Estado están condenadas a hacerlo desde fuera y desde dentro del Estado. O sea, el Estado plurinacional será construido en parte a partir del viejo Estado moderno.
Esto es un desafío enorme ya que el Estado plurinacional cuestiona no solamente las tradiciones y estructuras políticas y institucionales sino también las mentalidades funcionales y burocráticas, la cultura monocultural republicana, y en ultima instancia el concepto de sociedad civil y sus relaciones con el Estado. Este desafío es tan exigente que frecuentemente se cuestiona la propia posibilidad de refundar el Estado. Si se admite tal posibilidad, como es mi caso, es prudente pensar que estamos ante un proceso histórico de destrucción y de construcción institucional que en cada momento se presenta como algo transitorio y provisional, como un campo de disputa en que lo institucional, lo político y lo cultural se confunden. Asumir lo provisional y lo transitorio y disputar en cada momento el sentido histórico de su desarrollo es lo que llamo el Estado experimental. En el caso boliviano y ecuatoriano el experimento involucra tanto el estado de la plurinacionalidad cuanto la plurinacionalidad del Estado.

de investigación independientes, los cuales producen informes regulares sobre el desempeño y sobre la existencia de fuerzas externas o internas interesadas en distorsionar tal desempeño; y, 3) al final del período experimental, hay nuevos debates y decisiones políticas para determinar el nuevo perfil de las instituciones y de las leyes una vez evaluados los resultados del monitoreo.

El experimentalismo no-reflexivo, a su vez, es la acción que resulta de prácticas políticas reiteradamente interrumpidas y contradictorias, sin todavía asumir una forma política propia, la forma política del experimentalismo reflexivo.

El Estado experimental es el desafío más radical al Estado moderno cuyas instituciones y leyes, y sobre todo las Constituciones, están aparentemente inscritas en piedra. Obviamente, la realidad no podría ser más contrastante: la obsolescencia de las Constituciones y la eficacia tantas veces meramente simbólica de las leyes ordinarias, para usar el concepto de Mauricio García Villegas (1993). Al contrario, el Estado en proceso de refundación asume la transitoriedad de las soluciones no solamente por cuestiones técnicas, sino también por cuestiones políticas. El proceso de refundación del Estado es altamente conflictivo y la evolución de la transición —que será larga— depende de saber si los diferentes ejes de conflictividad (étnicos, regionales, clasistas, culturales) se acumulan y sobreponen o si, por lo contrario, se neutralizan.

Una de las ventajas del experimentalismo es permitir una suspensión relativa de los conflictos y la creación de una semántica política ambigua en la que no hay vencedores ni vencidos definitivos. Crea un tiempo político que puede ser precioso para disminuir la polarización. Esta eficacia política es la dimensión instrumental del Estado experimental. Sin embargo, su defensa debe basarse en una cuestión de principio, ya que permite al pueblo mantener por más tiempo el poder constituyente, por todo el tiempo en que la experimentación tiene lugar y las revisiones son decididas. Se trata, en consecuencia, de un proceso constituyente prolongado que genera una tensión continuada entre lo constituido y lo constituyente.

Capítulo 7

LA RECONFIGURACIÓN DEL CAMPO POLÍTICO: NUEVAS FRACTURAS, DUALIDADES Y OPORTUNIDADES

Al contrario del Estado-comunidad-ilusoria, el Estado-de-las-venas-cerradas polariza la tensión nacional/internacional e implica una reconfiguración profunda del campo político (nuevos actores sociales y políticos, nuevos repertorios de demandas y gramáticas de denuncia y reconstrucción, nuevas disponibilidades ideológicas). Por eso el movimiento dialéctico entre apertura y cierre, entre desinstitucionalización y reinstitucionalización es particularmente turbulento y errático. La política penetra en territorios y sectores de sociabilidad antes «protegidos» y con eso cambia las formas de articulación política e invierte las relaciones de fuerza (por ejemplo, entre partidos y organizaciones sociales). El impacto no es menor en la definición de los campos, los tiempos y los medios de las luchas de clases. Si el bloque popular-plurinacional —mujeres y hombres obreros, campesinos, pequeños empresarios, indígenas, afrodescendientes, mestizos excluidos y sus aliados de las clases medias urbanas— se une alrededor del Estado central es de esperar la fragmentación de las clases dominantes —oligarquías terratenientes, burguesía agro-exportadora e industrial. El sector más moderno asume una posición de clase. Cierto que la pérdida de hegemonía es siempre un proceso histórico más amplio que la transitoria pérdida del control del Estado. Por ello, ese sector busca una relación con el poder central que podrá beneficiarlo con la nueva economía política que no imagina ser otra cosa sino un capitalismo de Estado nacionalista —y acepta el tiempo democrático para crear nuevas alianzas al mismo tiempo que busca consolidar sus posiciones por vía de los *mass media*. A su vez, el sector más retrógrado, formado en la tradición del racismo, del patrimonialismo y del rentismo, no puede subsistir sin controlar recursos políticos (lo que hace posible la permanencia de la acumulación primitiva). Por eso desiste temporalmente del Estado central y se refugia en el regionalismo, en la autonomía local y regional; sin ver en eso contradicción alguna, se comporta como demócrata radical a escala regional o local, y como fascista o protofascista en el ámbito nacional. Su tiempo es el tiempo impaciente del golpismo.

Por su parte, el bloque popular-plurinacional usa el poder del Estado para manejar la fragmentación de las clases dominantes en su favor y consolidar sus conquistas. El peligro son las concesiones excesivas que abren fracturas entre la forma política del bloque popular y su forma social. Tales fracturas pueden conducir a otro campo de fragmentación: dentro del bloque popular-plurinacional. Es importante notar que las dos fragmentaciones (del bloque popular y de las clases dominantes) son asimétricas: por su experiencia histórica las clases dominantes saben superar más fácilmente su fragmentación que el bloque popular, sobre todo cuando se dan cuenta de que el poder del Estado es rehén de esa fragmentación. En resumen, el Estado-de-las-venas-cerradas tiende a oscilar entre elevadas expectativas populares y profundas frustraciones.

Hay que evitar excesivas generalizaciones sobre el Estado-de-las-venas-cerradas. Los procesos históricos que están emergiendo son muy diferentes de país a país. Los casos de Bolivia y Ecuador ilustran tales diferencias. Hay rasgos comunes importantes. En los dos países, los procesos constituyentes desde abajo se conciben como procesos revolucionarios de nuevo tipo (la revolución comunitaria o la revolución ciudadana).[104] La idea de otro proyecto de país es fuerte en los dos casos, tal como la idea de plurinacionalidad y de otra economía política nacionalista centrada en una diferente relación con la naturaleza y en el camino de un horizonte poscapitalista, sea el socialismo del siglo XXI, el socialismo comunitario o el socialismo de la revolución ciudadana. En ambos países, hay cierta ambigüedad respeto de este objetivo: un cierto desarrollismo conducido por el Estado (que algunos no vacilan en designar como capitalismo nacionalista de Estado y otros capitalismo andino-amazónico) es una condición previa para que la sociedad, desde abajo, protagonice un socialismo verdaderamente nuevo, social y no estatal. Finalmente, los dos procesos políticos son conducidos por dos líderes carismáticos.

Las diferencias son igualmente importantes. Por ejemplo, la idea de plurinacionalidad es más fuerte en Bolivia que en Ecuador. La plurinacionalidad atraviesa toda la Constitución boliviana, lo que no pasa con la de Ecuador.[105] El movimiento indígena ecuatoriano, muy fuerte en las déca-

104 Sin embargo, hay que subrayar que el proceso constituyente boliviano fue mucho más conflictivo que el ecuatoriano. Como mencioné arriba, las fuerzas de oposición, derrotadas electoralmente, encontraron paradójicamente en la Asamblea Constituyente un instrumento para recuperarse de la derrota y reagruparse.

105 El peso demográfico de la población indígena es mayor en Bolivia que en Ecuador. En Bolivia, los indígenas son el 66,2% de la población según el Censo de 2001. En Ecuador existe controversia sobre el porcentaje de la población indígena. Según el Censo de 2001,

das anteriores, ha sufrido importantes derrotas en tiempos más recientes y eso se expresa en el modo como sus demandas son hoy políticamente procesadas.[106] La idea republicana de la ciudadanía individual e igualitaria es suficientemente fuerte para neutralizar la eficacia de los derechos colectivos de los pueblos indígenas consagrados en la Constitución que, paradójicamente, acoge las cosmovisiones indígenas con más amplitud que la Constitución de Bolivia, de lo que son un ejemplo tajante la consagración de los derechos de la *Pachamama* y el *Sumak Kawsay*. Podemos decir que en las décadas pasadas el movimiento indígena logró una hegemonía tal en el universo simbólico de los ecuatorianos (cuando el partido Pachacutik atraía amplios sectores de la clase media progresista), que esto sigue vigente a pesar de las derrotas políticas más recientes del movimiento indígena.[107]

Las tensiones entre el gobierno del presidente Correa y el movimiento indígena son muy fuertes, a tal punto de que no se puede hablar de un bloque popular-plurinacional. Hay por ahora un bloque muy inorgánico (centrado en el concepto de ciudadano) del que los movimientos indígenas se apartan. No obstante, la «división indígena» permite al Presidente mantener articulaciones con algunas organizaciones. Varias iniciativas del gobierno en dominios tan diversos como la educación bilingüe, la explotación petrolera, la consulta previa, la ley minera, las autonomías territoriales y participación ciudadana han sido consideradas por las organizaciones indígenas como violatorias de la Constitución plurinacional. Para las organizaciones indígenas es ahora más grave el no respeto por la autonomía indígena, a pesar de que ahora contrariamente al período anterior, la plurinacionalidad está consagrada en la Constitución.

La dramatización del conflicto —del que se aprovechan las fuerzas de derecha— impide el reconocimiento de las significativas convergencias

---

serían solamente 6,8% de la población, pero este número es muy cuestionado no solamente por las organizaciones indígenas sino también por otras fuentes. Por ejemplo, el informe de la UNESCO sobre Unidad para la Cultura Democrática y la Gobernabilidad, de 1998, afirma que los indígenas son 24,8% de la población, y otros estudios avanzan con porcentajes todavía más altos. Están reconocidas 36 naciones y pueblos indígena originario campesinos en Bolivia y, en Ecuador, 12 nacionalidades son constitutivas de la CONAIE.

106 Sobre la historia del movimiento indígena de Ecuador, durante mucho tiempo considerado el más fuerte de América Latina, véase, por ejemplo, CONAIE 1989; Yashar 2005: 85-151. Para la última década, véase el profundo análisis e impresionante testimonio de Nina Pacari (2009), abogada quechua, que fue dirigente de CONAIE, Vicepresidenta de la Asamblea Nacional, Canciller y actualmente jueza de la Corte Constitucional.

107 Sobre este período y en particular acerca de las relaciones complejas entre la CONAIE y el Pachakutik, entre la lucha extrainstitucional y la lucha institucional, véase el lúcido y minucioso análisis de Nina Pacari (2009: 37-60).

entre la agenda indígena y la agenda gubernamental. Este hecho ha llevado al presidente Correa a dirigirse directamente a las poblaciones indígenas, dejando de lado e incluso satanizando a la dirigencia indígena (que, pagando con la misma moneda, demoniza al Presidente). Esta vía populista, que Evo Morales ha utilizado con éxito en Bolivia, parece destinada al fracaso en Ecuador. La razón más evidente de tal diferencia es que, para los indígenas, Evo es «uno de nosotros».[108] Solamente el desconocimiento de la densidad histórica étnico-cultural de la identidad indígena puede justificar la suposición de que el debilitamiento de las organizaciones indígenas puede facilitar la recuperación de la legitimidad del presidente Correa junto a los indígenas.

Para las organizaciones indígenas ecuatorianas más representativas, el conflicto tiene raíces profundas. Primero, el Presidente no tiene un pasado de izquierda y menos de militancia en los movimientos sociales. No comprende la dinámica de los movimientos. Humberto Cholango señala al respecto: «Nos consideran como intereses corporativos, (pero) nosotros no somos un gremio de taxistas. Somos representantes de nacionalidades indígenas» (entrevista, Quito, 18 de enero de 2010). Segundo, las convergencias son más en el papel que en la práctica. Tercero, no es una cuestión de convergencia sino del proceso político que lleva a la convergencia, pues no ha habido consulta ni para la Ley de Agua ni para la Ley Minera, lo que viola no solamente la Constitución sino también tratados internacionales.

108 Asimismo, las organizaciones indígenas bolivianas vienen afirmando con creciente vehemencia que se sienten excluidas por el partido del gobierno MAS (Movimiento al Socialismo) de la participación en la elaboración de las 100 leyes que la Asamblea Legislativa Plurinacional debe aprobar en los próximos cinco años. A principios de febrero de 2010, organizaciones muy representativas como CONAMAQ (Consejo Nacional de Marcas y Ayllus del Qollasuyo), CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano) y APG (Asamblea del Pueblo Guaraní) se reunieron en La Paz en un seminario de análisis de coyuntura. Rafael Quispe, dirigente de CONAMAQ, afirmó: «Tenemos la información de que ya están listas las 100 leyes y nosotros, los movimientos indígenas, no hemos participado en nada, nos han excluido, nos hemos debilitado debido a que el Pacto de Unidad con el bloque oriente, que ha funcionado en la Asamblea Constituyente, ahora ya no existe». A su vez, María Saravia, representante de la CIDOB, declaró en la misma reunión: «El MAS es el instrumento de las organizaciones sociales y no las organizaciones (un instrumento) del MAS; eso lo debemos tener muy claro» (véase: <http://www.kaosenlared.net/noticia/bolivia-indigenas-sienten-excluidos-desencantados-gobierno-evo-piden-d>, última consulta: 7/5/2010). Los resultados de las elecciones departamentales y municipales realizadas el 4 de abril de 2010 constituyen una fuerte y necesaria alerta para el MAS y en especial para el presidente Evo Morales y su entorno. No es una gran derrota electoral, pero puede percibirse algún retroceso. Lo más preocupante es el progresivo distanciamiento del Gobierno respecto de las organizaciones indígenas (como está ocurriendo en Ecuador y analizo más abajo).

Por último, donde puede haber convergencia real, esta no avanza. Por ejemplo, en el caso de las autonomías territoriales, una bandera histórica del movimiento indígena, el Estado reclama su presencia en los territorios autónomos, lo que no es un problema para los indígenas si se discute su estatuto. De nuevo las palabras de Cholango: «Hasta ahora quien ha estado en nuestras comunidades no es el Estado, han sido las misiones, las ONG nacionales y extranjeras, y las trasnacionales. El Estado ha estado ausente. Nosotros queremos su presencia siempre que sea respetuosa de nuestra autonomía» (entrevista, Quito, 18 de enero de 2010).

El conflicto entre el Gobierno de Rafael Correa y el movimiento indígena conoció un dramático agravamiento con las resoluciones de la Asamblea Extraordinaria de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), realizada el 26 de febrero de 2010. Paso a detallar los términos del conflicto porque sospecho que, no obstante las especificidades del caso ecuatoriano, puede emerger en otros contextos, sobre todo cuando el poder de Estado está en manos de un gobierno de izquierda.

Después de dar por terminado el diálogo con el gobierno, la Asamblea de la CONAIE adopta una serie de resoluciones que si fuesen plenamente aplicadas llevarían a la creación de un Estado dual o paralelo en el ámbito de las comunidades. Algo parecido a lo que existe en Chiapas con los caracoles y juntas de buen gobierno zapatistas. Las resoluciones que más radicalizan la ruptura son:

> [...]
> 2. Convocar a un levantamiento plurinacional en el Ecuador, en articulación con los distintos sectores sociales, precedido de acciones y movilizaciones concretas, en contra de las políticas neoliberales y extractivistas aplicadas por el Gobierno de Rafael Correa.
> [...]
> 4. Ejercer el proceso organizativo de cada una de las nacionalidades y pueblos indígenas desde las bases, ejerciendo nuestras formas propias de gobierno de conformidad con los Derechos Colectivos y nuestro derecho propio.
> 5. Ejercer el Estado plurinacional al interior de cada pueblo y nacionalidad, a través de los gobiernos comunitarios y en pleno ejercicio de los derechos colectivos en las tierras y territorios en las áreas de educación, salud, administración de justicia, recursos naturales, biodiversidad, agua, páramos y otros para el ejercicio del *Sumak Kawsay.*

> 6. Asumir el manejo de todas las reservas nacionales: parques, bosques, páramos y territorios de las nacionalidades y pueblos.
> [...]
> 14. Prohibir el ingreso y la intromisión de las autoridades gubernamentales en las tierras y territorios indígenas, en ejercicio de nuestros derechos colectivos, justicia indígena y derecho propio.
> 15. Declarar nulas las adjudicaciones, concesiones y autorizaciones mineras, petroleras, madereras, servicios ambientales, farmacéuticos e hidroeléctricos, manglares, realizadas por parte del Estado ecuatoriano en nuestras tierras y territorios ancestrales.
> [...]
> 17. Expulsión de las empresas mineras y petroleras nacionales y extranjeras asentadas en las tierras y territorios indígenas.
> [...]
> 21. Construcción del Parlamento Plurinacional de los Pueblos.

Al día siguiente de esta declaración de la CONAIE, el presidente Correa respondió frontalmente. En su rendición de cuentas al pueblo ecuatoriano, que hace todos los sábados, y que fue televisada desde Pastaza en la Amazonía, ante muchos indígenas acompañados de sus jefes que provienen de etnias, especialmente de los aguerridos iwia que defendieron a Ecuador de los peruanos, y en diálogo en kichua con una de las indígenas ancianas presentes, Correa afirmó: «Esto es puro y simple separatismo..., esto tiene que condenarlo todo el pueblo ecuatoriano». Y añadió que en realidad el levantamiento indígena pretende «hacer otro Estado donde no se reconocen las autoridades legítimamente electas, la institucionalidad, sino sólo a la dirigencia indígena... Es una barbaridad». Y llamó a un levantamiento de todo el pueblo ecuatoriano contra estas actitudes.

Hubiera sido difícil imaginar hace pocos años este tipo y grado de polarización, sobre todo cuando se piensa que —en su primera campaña para la presidencia de la Republica— Rafael Correa ofreció el cargo de Vicepresidente (con amplios poderes políticos) a un indígena nombrado por la CONAIE. Es preocupante el deterioro de las relaciones en los últimos años. No quedan dudas de que hubo muchos atropellos a la Constitución y a tratados internacionales en las leyes ordinarias recientes. Pero, por otro lado, la radicalización de la CONAIE no parece tener en cuenta que será la derecha oligárquica, que históricamente ha oprimido el pueblo indígena, quien más ganará con este conflicto. Las dos partes parecen perder de vista que les faltan condiciones para mantener este grado de

polarización. O sea, por muchas razones, no será fácil a la CONAIE realizar un programa tan radical, además, porque la solución zapatista corresponde a condiciones del sur de México que son muy distintas de las de Ecuador. Mas, por otro lado, tampoco será fácil para el Gobierno evitar los costos políticos de una realización aunque sea parcial de la Declaración. La política de intentar dividir el movimiento indígena o entender que los indígenas no están con su dirigencia y que por eso esta puede ser satanizada sin grandes riesgos ha sido intentada miles de veces a lo largo de los siglos y nunca resultó. El gobierno de Correa es internamente muy heterogéneo y en su seno hay quizá dos grupos: los que están felices con la polarización y la quieren profundizar, y los que temen que la polarización sea mala para todos y destructiva a largo plazo para el propio Gobierno. La lucha interna determinará el sentido de la política oficialista en los próximos tiempos.

En el momento en que escribo esta parte, una sola institución del Estado queda fuera del conflicto y a ella se apela en la Declaración de la CONAIE: la Corte Constitucional:

> 16. Exigimos a la Corte Constitucional se resuelva las demandas de inconstitucionalidad y otras acciones que se ventilan en este organismo sobre Ley Minera, decreto ejecutivo sobre Educación Intercultural Bilingüe, Codenpe, la licencia ambiental al bloque 31, entre otras planteadas por la CONAIE.

Es de prever que la Corte tenga un papel fundamental en evitar la polarización total. Sus poderes de interpretación de la Constitución son totales y exclusivos[109].

Con este grado de radicalización, el conflicto terminará por transformarse en un gran desafío para todos los movimientos sociales progresistas no-indígenas de Ecuador. ¿De qué lado van a estar? Lavarse las manos sería un suicidio. Para intervenir de manera que la derecha no se aproveche de sus luchas son necesarios dos requisitos. Primero, hacer todo lo posible para mostrar que el conflicto del movimiento indígena con el Gobierno no es un conflicto con la sociedad ecuatoriana. Por eso hay campo para más alianzas entre el movimiento indígena y los movimientos no-indígenas con el objetivo de democratizar la democracia ecuatoriana. Segundo, hacer pre-

109 Obviamente la Constitución tiene que ser interpretada por todas las autoridades y órganos públicos y al final por todos los ciudadanos.

sión constructiva sobre la Corte Constitucional para que no se profundice el proceso de desconstitucionalización de la Constitución.

Teniendo en mente que otros conflictos del mismo tipo puedan ocurrir en otros lugares vale la pena evaluar lo que separa y también lo que une a Rafael Correa y al movimiento indígena. Antes de todo hay un problema del criterio político para evaluar globalmente las partes en conflicto. En el marco de la teoría política crítica anticapitalista, el gobierno de Rafael Correa, a pesar de toda su heterogeneidad interna, es un gobierno progresista, de izquierda. Entre otros rasgos: política antiimperialista inequívoca; integración regional alternativa al neoliberalismo; auditoría a la deuda externa; soberanía nacional sobre los recursos naturales; oposición a la clase política tradicional oligárquica; el socialismo del siglo XXI como horizonte político; participación ciudadana en el centro de la política; plan de desarrollo asentado en una más justa distribución de la riqueza; preocupación ambiental, aunque fuese mitigada (desarrollaré este tema adelante).

A su vez, en el marco de la teoría política crítica anticapitalista y descolonial, el movimiento indígena es globalmente un movimiento progresista y de izquierda. Entre otros rasgos: es la lucha de los más excluidos, de los que más sufrieron (junto con los afrodescendientes) con la dominación capitalista y colonial; lucha por la liberación y autodeterminación de los pueblos; oposición al extractivismo capitalista que invade sus territorios y destruye la naturaleza; prácticas económico-sociales del *Sumak Kawsay,* extrañas a la idea de acumulación ilimitada, asentadas en la reciprocidad, la complementariedad, el buen vivir y la armonía con la naturaleza.

A la luz de este criterio puede deducirse que entre Rafael Correa y el movimiento indígena hay más convergencias que los unen que diferencias que los separan. Pero en realidad, las cosas son bastante más complejas y su complejidad anuncia algunos de los rasgos de división en el seno de la izquierda latinoamericana en los tiempos próximos.

Primero, de la perspectiva de las cosmovisiones indígenas y también de su experiencia histórica, la distinción entre izquierda y derecha no es tan central ni tan inequívoca cuanto lo es para la teoría crítica moderna y eurocéntrica. En el pasado, los pueblos indígenas fueron golpeados tanto por gobiernos de izquierda como por gobiernos de derecha y, en algunos casos, fueron golpeados con más violencia por la izquierda que por la derecha.[110] Además, las agresiones resultaron indiscriminadamente de la ac-

110 Los partidos de izquierda siempre concibieron el movimiento indígena como movimiento de clase (campesinos, obreros) y no como movimiento de identidad étnico-cultural (Pacari 2009: 25).

ción del Estado y de la acción de actores privados, sean las empresas multinacionales o las misiones religiosas.[111] Por eso, desde la perspectiva indígena —internamente muy diversificada— el criterio nuclear de evaluación de la política es la dignidad y el respeto, o sea, en qué medida la política reconoce su especificidad histórico-etno-cultural y actúa en consonancia con ese reconocimiento. Así se explica que los pueblos indígenas hayan luchado durante décadas por la Declaración de la Asamblea General de la ONU de diciembre de 2007 sobre los derechos de los pueblos indígenas al autogobierno, a la consulta, a la identidad y a la cultura propia. A partir de esta perspectiva, Correa crea algunas de las condiciones para una política de dignidad y respeto al defender una política antiimperialista, y de defensa de la soberanía frente a los intereses extranjeros.[112] Pero, por otro lado, al no consultar a las comunidades indígenas, al no reconocer la plurinacionalidad y el carácter no-gremial de las organizaciones indígenas, al negociar con las empresas extractivistas mejores condiciones para el reparto de los beneficios mas con el mismo carácter invasor de los territorios indígenas y el mismo daño ambiental, su política atenta contra la dignidad y el respeto debidos a los pueblos indígenas. El hecho de que la Constitución reconozca muchos aportes de la cosmovisión indígena y que el Plan del Gobierno se llame «Plan del Buen Vivir» no es muy importante si los hechos de la política real contradicen ese ideario.

El segundo factor de complejidad es la mirada de Correa sobre los indígenas. Para Correa, el país está constituido en su base por ciudadanos y no por pueblos, y la justicia social consiste en un reparto más igualitario de la riqueza nacional del que se beneficiarán todos los ciudadanos y muy especialmente los indígenas porque son, en general, los más pobres. Para lograr ese objetivo hay que desarrollar el país y en el Plan económico eso no es posible sin el extractivismo, sin la explotación de la inmensa riqueza natural del país para beneficio de todos y no para enriquecer indebidamente a las empresas extranjeras o a la oligarquía nacional.[113] Y si es para

111 En este último caso, la situación es todavía más compleja pues no se puede olvidar el papel de los sectores religiosos progresistas en promover la organización política de los indígenas y su identidad cultural, por más que en este último caso se presente de una manera distorsionada en virtud del interés prioritario en la evangelización. Sobre la división dentro del movimiento indígena causado por barreras religiosas véase Pacari 2009: 28.

112 Al contrario de lo que está impregnado en el sentido común blanco, los indígenas son nacionalistas y muchas veces dieron su sangre para defender las fronteras nacionales, como ocurrió en Ecuador y en otros países de la región.

113 Como se verá abajo, esto no impide a Correa tener atención respecto al impacto sobre el medioambiente.

beneficio de todos los indígenas, no tienen otro privilegio sino lo que es sancionado por el imperativo de justicia social. En la medida en que la dirigencia indígena —para Correa gran parte de la dirigencia indígena es corrupta y no representa verdaderamente a los indígenas que, en su opinión, están en gran mayoría a favor de sus políticas[114]— se opone al imperativo del desarrollo, es de derecha y no de izquierda; en la medida en que invoca privilegios especiales es corporativa, y en la medida en que da más valor a la plurinacionalidad que a la nacionalidad es reaccionaria.

Desde la perspectiva de la epistemología del Sur que propongo en este libro, el enfrentamiento tiene una fuerte dimensión epistemológica. Veamos algunos rasgos. Primero, concepciones de tiempo. El tiempo de Correa es el tiempo lineal de la modernidad occidental, el tiempo del progreso. El tiempo indígena es un tiempo cíclico, en el que lo que está adelante es también lo que está atrás, en el que lo ancestral hace parte de lo presente. Segundo, diferentes concepciones de ritmo. El ritmo de Correa es el ritmo acelerado y vertiginoso de la acción política para no perder más tiempo después de una historia tan larga de subdesarrollo. El diálogo, cuando se tienen los votos, es pérdida de tiempo. La eficacia se mide por resultados y la urgencia de las tareas exige rapidez. Para los indígenas, la diversidad es paciencia, el ritmo es campesino y cósmico, las acciones humanas maduran como los frutos y crecen como los árboles. La decisión comunitaria es lo que cuenta y demanda tiempo para poder ser construida y, además, en ella participan no solamente los que viven hoy sino también los antepasados. Su experiencia histórica es que la urgencia y la eficacia de resultados (¿para quién?) han sido siempre invocadas, desde la conquista, con el fin de justificar la violación de sus derechos, para forzar desplazamientos, en resumen, para justificar el robo y la muerte. Tercero, diferentes concepciones de nación. Para Correa, hay una sola manera de pertenecer a la nación: ser ciudadano; por eso hay un solo concepto de nación: el concepto liberal, republicano. Para los indígenas hay dos conceptos de nación, el liberal y el etnocultural; por ello mismo hay maneras distintas de pertenecer a la nación, como ciudadanos y como pueblos. Entre los dos conceptos hay tensiones pero no hay incompatibilidad. Cuarto,

114 De la perspectiva indígena no se puede asumir que, al contrario, los indígenas están siempre identificados con sus dirigencias. De hecho, hay muchas divisiones dentro del movimiento indígena por razones etnoculturales, regionales y políticas. Lo importante para los indígenas es que esos problemas deben ser resueltos por ellos mismos y no por interferencia de terceros. Uno de los dirigentes e intelectuales indígenas que más profundamente analiza estas divisiones y sus fuentes es Nina Pacari (2009), que, además, como importante actora política, vivió y sufrió las divisiones de manera muy directa.

para Correa el desarrollo se hace por el avance de las fuerzas productivas y se mide por índices económicos convencionales. Para los indígenas, en cambio, el buen vivir es la producción de la vida, sobre todo de la vida colectiva y, además, la producción de la vida en el sentido más amplio que incluye también a la madre tierra y sus ciclos vitales. El orden económico es también social, político y cultural, y tiene como unidad básica no el individuo, sino la familia y la comunidad. Quinto, diferentes concepciones de cultura. Para Correa la cultura es lo cultural, o sea, un campo distinto de los campos político y económico, tiene su lógica propia, contiene gran y preciosa diversidad que debe respetarse a través de políticas interculturales. Al contrario, desde la visión indígena, la sociedad es una sola, la economía es una sola y la lógica política es igualmente una sola. Para los indígenas, la cultura es todo y por eso el diálogo intercultural no es imaginable si no se respeta la diversidad en lo que la cultura eurocéntrica llama lo económico (la vida) y lo político (el control del territorio).

Para ilustrar la complejidad de lo que se juega no solamente en Ecuador sino también en Bolivia, y para incorporar un elemento más al laberinto Correa *versus* dirigencia indígena, veamos lo que, desde un punto de vista eurocéntrico, se designa como política ambiental.

Las alternativas al desarrollismo extractivista, a pesar de ser igualmente fuertes en el discurso político de los dos países, parecen lograr en términos prácticos un espacio más amplio en Ecuador que en Bolivia. En este sentido, es notable la reciente propuesta del gobierno de Ecuador conocida como el proyecto Ishpingo-Tambococha-Tiputini (ITT), presentado por primera vez en 2007 por el entonces ministro de Energía y Minas, el gran intelectual y activista Alberto Acosta, posteriormente presidente de la Asamblea Constituyente. Se trata de un ejercicio de corresponsabilidad internacional que apunta hacia una nueva relación entre los países más y menos desarrollados y hacia un nuevo modelo de desarrollo: el modelo pospetrolífero. Ecuador es un país pobre a pesar de —o a causa de—- ser rico en petróleo. Su economía depende fuertemente de la exportación de crudo: el rendimiento petrolífero constituye el 22% del producto interior bruto y el 63% de las exportaciones. La destrucción humana y ambiental causada por este modelo económico en la Amazonía es verdaderamente impactante. Como consecuencia directa de la explotación de petróleo por parte de Texaco —Chevron, más tarde—, entre 1960 y 1990 desaparecieron dos pueblos amazónicos enteros: los tetetes y los sansahauris.

La iniciativa ecuatoriana trata de romper con este pasado y consiste en lo siguiente. El Estado ecuatoriano se compromete a dejar en el

subsuelo reservas de petróleo calculadas en 850 millones de barriles existentes en tres pozos —Ishpingo, Tambococha y Tiputini, de ahí el acrónimo de la iniciativa— del Parque Nacional amazónico Yasuní, una de las regiones más ricas en biodiversidad del planeta, con la condición de que los países más desarrollados compensen a Ecuador con la mitad de los ingresos que el Estado ecuatoriano dejaría de obtener como consecuencia de esa decisión. El cálculo prevé que la explotación generará, a lo largo de 13 años, un rendimiento de 4 a 5 mil millones de euros y emitirá para la atmósfera 410 millones de toneladas de CO^2. Ello podría evitarse si Ecuador fuese compensado con cerca de 2 mil millones de euros mediante un doble compromiso. Ese dinero se destinaría a inversiones ambientalmente correctas: energías renovables, reforestación, etc.; y el dinero se recibiría bajo la forma de certificados de garantía, unos créditos que los países «donantes» recuperarían, y con intereses, en el caso de que Ecuador explotara el petróleo, una hipótesis poco probable dada la doble pérdida que supondría para el país: pérdida de dinero recibido y ausencia de ingresos generados por el petróleo durante varios años, en concreto los transcurridos entre la decisión de explotar y la primera exportación.[115]

Estamos, pues, ante una de las propuestas más audaces e innovadoras de la nueva conciencia ambiental global; una propuesta en la que, una vez más, lo nuevo está enraizado en lo más ancestral, la conciencia indígena de la *Pachamama*.[116] Contrariamente al protocolo de Kioto, esta propuesta no busca crear un mercado del carbono; busca evitar su emisión. No se limita, por tanto, a apelar a la diversificación de las fuentes energéticas; sugiere la necesidad de reducir la demanda de energía, cualesquiera sean sus fuentes, lo que implica un cambio de estilo de vida que, sobre todo, será exigente en los países más desarrollados. Para ser eficaz, la propuesta deberá formar parte de otro modelo de desarrollo y ser adoptada por otros países productores de petróleo. Debe ser interpretada como una contribución indígena al mundo entero, pues está ganando adeptos en sectores cada vez más amplios de ciudadanos y movimientos a medida que se va

115 Sobre los detalles de la propuesta y su contexto económico, político e histórico véanse los importantes estudios de Alberto Acosta (2009b) y de Esperanza Martínez (2009).

116 Debido a su novedad y al hecho de afectar intereses muy poderosos, la turbulencia política que esta propuesta ha causado en tiempos recientes —y que refiero más adelante— comenzó mucho antes. Cuando aún era Ministro de Energía y Minas, Alberto Acosta (15/6/2000-15/12/2007) renunció para ser elegido presidente de la Asamblea Constituyente). Los conflictos internos eran muy fuertes. En cuanto el Ministro preparaba el expediente para ser creado el Yasuni-ITT, el director de PetroEcuador negociaba con las transnacionales nuevas concesiones de explotación en la región.

haciendo evidente que la degradación ambiental y la depredación de los recursos naturales, además de insustituibles y socialmente injustas, conducen al suicidio colectivo de la humanidad.

Desde una perspectiva quizá eurocéntrica, esta propuesta puede ser igualmente vista como el anuncio de una socialdemocracia de tipo nuevo, una socialdemocracia verde. Y no deja de ser curioso que sea el país que mejor representa la vieja socialdemocracia europea, Alemania, el que primero se ha comprometido a entregar a Ecuador 50 millones de euros por año durante los 13 años que duraría la explotación.

La turbulencia política interna que esta propuesta provocó es una señal clara de la magnitud de lo que la iniciativa envuelve y que va mucho más allá de los montajes financieros que son en sí mismos muy abultados (la contribución fundamental de Ecuador al renunciar a la explotación y la contribución internacional).[117] Lo que está en juego es la primera gran ruptura con el modelo económico desarrollista-extractivista que desde el período colonial ha dominado el hemisferio. La posibilidad de convertirse en un precedente para otras iniciativas similares en otros países es muy amenazante para al capitalismo global y, en especial, para los poderosos intereses petroleros. Por otro lado, la propuesta exige un padrón igualmente nuevo de cooperación internacional, una cooperación sustentable a lo largo de muchos años que equilibre dos intereses igualmente fuertes: el interés de Ecuador en preservar su soberanía nacional dados los riesgos en que incurre al internacionalizar sus planes de desarrollo; y los intereses de los contribuyentes internacionales de que sus contribuciones no se desvíen para fines que no sean los acordados. Será una cooperación muy distinta de la que ha dominado las relaciones centro-periferia en el sistema mundial moderno, dominada por el

117 El acto de compromiso para la creación del fideicomiso para gestión de los fondos internacionales no pudo ser firmado, como estaba previsto, durante la Cumbre de Naciones Unidas sobre Cambio Climático realizada en diciembre de 2009 en Copenhague debido a objeciones jurídicas por parte de los servicios jurídicos de la presidencia de la republica de Ecuador. En enero de 2010, la comisión encargada de llevar adelante el protocolo fue dimitida por el presidente Rafael Correa con la justificación de que los integrantes de la comisión, que incluía al canciller Fander Falconi, no estaban protegiendo debidamente la soberanía nacional. El drama mediático y político causado por la dimisión y por las reacciones públicas de los miembros de la comisión y de Alberto Acosta, el «padre» del proyecto, terminó por lanzar dudas sobre las verdaderas motivaciones por detrás de la decisión del Presidente. Para eliminarlas, el Presidente nombró en las semanas siguientes otra comisión, reafirmó su voluntad de llevar adelante el proyecto Yasuní como proyecto estratégico de su gobierno, e indicó que la aprobación del proyecto sería presentada internacionalmente en la Cumbre de la Madre Tierra que el presidente Evo Morales convocó para Cochabamba en abril de 2010.

imperialismo, los estándares dobles, los ajustes estructurales, el trueque desigual, el alineamiento forzado, etc.

Al contrario de Ecuador, a pesar de que el movimiento indígena apoya de manera tan inequívoca al presidente Evo Morales, Bolivia aparece como más tímida en la formulación de alternativas y se refugia en la urgencia de proveer las necesidades básicas del pueblo, lo que exige la continuación del extractivismo sujeto al control del Estado y para beneficio de todos. La tensión entre un modelo económico basado en la cosmovisión indígena-campesina y los imperativos del desarrollo (también llamado capitalismo andino-amazónico) está bien expresada por el vicepresidente Álvaro García Linera en entrevista con *Le Monde Diplomatique* (edición boliviana) en agosto de 2009. Después de resumir de forma brillante su lectura marxista de la relación de los indígenas-campesinos con la naturaleza, afirma:

> El tema se complejiza cuando los campesinos indígenas, anteriormente excluidos de la ciudadanía y del poder económico, se vuelven bloque dirigente y conducente del Estado y las comunidades devienen en parte del Estado, que es lo que nos está pasando en Bolivia. Entonces, por una parte, se lleva hacia el ámbito estatal esta lógica de la relación dialogante con la naturaleza; pero a la vez, en cuanto eres Estado, necesitas recursos y excedentes crecientes para atender necesidades básicas de todos los bolivianos, y de los más necesitados, como las comunidades indígenas y populares urbano-rurales. Y ahí, evidentemente, se genera una tensión. Por tanto, tienes que caminar con los dos pies. Expandir como política de Estado la protección del medio ambiente, el uso sostenible de la naturaleza, pero a la vez necesitas producir en gran escala, implementar procesos de industrialización expansiva que te habiliten excedente social para su redistribución y para el apoyo a otros procesos de modernización campesina y comunitaria y artesanal. En el caso de la exploración de gas y petróleo en el norte paceño, lo que buscamos es producir hidrocarburos para equilibrar geográficamente las fuentes de riqueza colectiva de la sociedad, generar excedente estatal y simultáneamente preservar el entorno espacial en coordinación con las comunidades indígenas. Hoy no estamos abriendo paso en el norte amazónico para que entre Repsol o Petrobras. Estamos abriendo paso en la Amazonía para que entre el Estado… Hay que vivir con esa contradicción vital de la historia. No hay receta. (García Linera 2009b)

Sin embargo, el reconocimiento de la contradicción es de alguna manera condicionado al intentar desacreditar a las organizaciones indígenas cuando se resisten a los proyectos petroleros, algo que pasa hoy en día igualmente en Ecuador:

> Cuando hemos consultado a la CPILAP [Central de Pueblos Indígenas de La Paz], nos ha pedido que vayamos a negociar a Bruselas con su buffet de abogados y que respetemos unos enunciados medio ambientalistas publicados por USAID. ¿Cómo es eso? ¿Quién está impidiendo que el Estado explore petróleo en el norte de La Paz: las comunidades indígenas tacanas, una ONG o países extranjeros? Por ello, hemos ido a negociar comunidad por comunidad y allí hemos encontrado el apoyo de las comunidades indígenas para llevar adelante la exploración y explotación. (García Linera 2009a: 9)[118]

La contradicción entre los modelos de organizar la economía y la sociedad está en la agenda política y en los marcos normativos y políticos. Por un lado, la armonía con la naturaleza está constitucionalmente consagrada, tal como la economía comunitaria y popular, aunque esté relativizada dentro de un marco más general de economía plural. Por otro lado, tanto el Presidente como el Vicepresidente declaran que el objetivo del Gobierno es iniciar la construcción del «socialismo comunitario», que se basa en las potencialidades de la propia experiencia de las comunidades y de los pueblos indígenas que han resistido al capitalismo en los últimos cinco siglos.[119]

---

118 Mientras tanto, organizaciones indígenas, ambientales y de derechos humanos hacen pronunciamientos públicos para rechazar la flexibilización de las normas ambientales impulsadas por las autoridades del sector de hidrocarburos, que «reglamentarán la consulta para demostrar que los pueblos indígenas no tienen derecho al veto». Según las organizaciones, está en proceso la vulneración de los derechos de los pueblos indígenas a la consulta, que de acuerdo con lo establecido en el artículo 30, parágrafo II, incisos 15, 16 y 17 de la Constitución, garantiza su derecho a la consulta previa obligatoria respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan, así como a la gestión territorial indígena autónoma y al uso y aprovechamiento de los recursos naturales renovables existentes en su territorio.

119 En declaraciones realizadas el 7 de febrero de 2010, Álvaro García Linera afirmó: «[...] en Bolivia esa transición, ese puente, entre el capitalismo y el socialismo comunitario tiene la forma del Estado Plurinacional que es un gobierno de los movimientos sociales, con dos pilares fundamentales: las comunidades indígenas campesinas y el movimiento obrero organizado [...]; ambos pilares deben unificar a todos los sectores sociales, clases medias y empresarios en base a la experiencia y los resultados para garantizar un tránsito democrático al socialismo comunitario» (disponible en: <bloguerosrevolucion.ning.com/profiles/.../el-socialismo-comunitario-es>). Raúl Prada concibe el socialismo

Después de décadas de luchas de denuncia, los movimientos que dan soporte al bloque popular-plurinacional en la construcción del Estado-de-las-venas-cerradas tienen la oportunidad de presentar alternativas reconstructivas que logren apoyos nacionales e internacionales amplios. ¿Son alternativas superficiales o profundas? ¿Los cambios son duraderos e irreversibles o fugaces y reversibles? Siguiendo las reconfiguraciones del campo político en curso con una teoría de retaguardia, lo que podemos concluir es que lo que está cambiando en la práctica es el horizonte de las posibilidades, un horizonte mucho menos brillante y coherente que el imaginado por las teorías de vanguardia eurocéntricas, pero con la ventaja preciosa de estarse realizando de hecho.

comunitario como una simbiosis de las experiencias comunitarias de los indígenas con la revolución tecnológica, de la lucha anticapitalista con la lucha anticolonial: «De lo que se trata es de retomar esta herencia en la actualidad, articulándola con la revolución tecnológica [...]; resolver el problema de la explotación de la fuerza de trabajo y retomar contemporáneamente la reconstitución de las comunidades, actualizadas y articuladas a los procesos de radicalización de la democracia [...]. En resumen, la hipótesis política del socialismo comunitario combina el proyecto anticapitalista de los trabajadores con el proyecto descolonizador de los movimientos indígenas» (2010a). En Ecuador se habla de socialismo del buen vivir o, para subrayar más lo ambiental, biosocialismo.

CONCLUSIONES

Dos intelectuales-activistas latino-indo-americanos, una mujer aimara y un hombre blanco, han caracterizado mejor que nadie las transformaciones que busqué analizar en este libro. La mujer aimara es María Eugenia Choque Quispe, quien advierte que los procesos en curso serán largos y llevarán a situaciones unas veces de enfrentamiento y otras de convivencia; y concluye:

> La necesidad de construir el pluralismo parte de la conciencia de que el conflicto es inevitable, por cuanto el problema del pluralismo es en cierto sentido el problema de unos, pero también de los otros. ¿Cómo podemos tolerar al otro si la forma de pensamiento es construida y razonada bajo una sola lógica? Entonces el reto es: ¿qué hacer frente a dos sistemas incompatibles? Por ello la necesidad de puntualizar el debate en la dimensión política dentro de lo que significa la representación y la interculturalidad.[120]

El hombre blanco es Alberto Acosta, quien al referirse a Ecuador y su nueva Constitución, pero aplicable a otros países, afirma: «No es un punto de llegada, sino de partida para un proceso de construcción de un país sustentable en todos los aspectos» (2009a: 19). No solamente la refundación del Estado es algo muy embrionario y además reversible, sino que los instrumentos conceptuales, teóricos y metodológicos de que disponemos para analizarlo están todavía por formularse. La teoría política eurocéntrica y más ampliamente la tradición crítica de la modernidad occidental, por ahora todavía hegemónica, no ayudan a identificar los rasgos más innovadores (sociología de las ausencias) ni a valorar el potencial libertador (sociología de las emergencias) de los cambios en curso. Al contrario, estos surgen como desviaciones frágiles, cuando no absurdas o peligrosas, y obviamente destinadas al fracaso. Y en realidad pueden fracasar, pero esta posibilidad es todavía más inminente si la epistemología del Sur, en el sentido aquí atribuido, no entra en la disputa del campo intelectual e

120 «Género y la Construcción de Procesos de Interculturalidad». Disponible en <http://www.antroposmoderno.com/word/genero150408.doc> (última consulta 8/6/2010).

ideológico con el objetivo de construir una hegemonía alternativa asentada en la fuerza de las luchas populares (teoría de retaguardia) y, al mismo tiempo, dotándolas de la reflexividad necesaria para no desistir con los fracasos ni desmovilizar con los éxitos (sabiduría didáctica popular).

Lo que está en disputa no es solamente un conjunto más o menos innovador de políticas públicas sino también, y sobre todo, un pacto político nuevo que además contiene una dimensión de cambio civilizatorio. En ese sentido, el pensamiento político de los cambios presupone el des-pensamiento político de todos los instrumentos teórico-analíticos que impidieron los cambios o los trivializaron. Los cambios pueden resumirse en tres conceptos transicionales: desmercantilizar, democratizar y descolonizar.

Des-mercantilizar a partir de una epistemología del Sur es el despensamiento de la naturalización del capitalismo.[121] Consiste en sustraer vastos campos de actividad económica a la valorización del capital (la ley del valor): economía social, comunitaria y popular, cooperativas, control público de los recursos estratégicos y de los servicios de que depende directamente el bienestar de los ciudadanos y de las comunidades. Significa, sobre todo, impedir que la economía de mercado extienda su ámbito hasta transformar la sociedad en una sociedad de mercado (donde todo se compra y todo se vende, incluyendo valores éticos y opciones políticas), como está sucediendo en las democracias del Estado de mercado. Significa, además, dar credibilidad a nuevos conceptos de fertilidad de la tierra y de productividad de los hombres y de las mujeres que no colisionan con los ciclos vitales de la madre tierra: vivir bien a la vez que vivir siempre mejor.

Democratizar a partir de una epistemología del Sur significa despensar la naturalización de la democracia liberal-representativa y legitimar otras formas de deliberación democrática (demodiversidad);[122] buscar nuevas articulaciones entre la democracia representativa, democracia participativa y democracia comunitaria; y sobre todo extender los campos de deliberación democrática más allá del restringido campo político liberal que transforma la democracia política en la isla democrática en un archipiélago de despotismos: la fábrica, la familia, la calle, la religión, la comunidad, los *mass media*, los saberes, etc. Desde la epistemología del Sur, si el socialismo fuera definible, sería definido como democracia sin fin.

121 Sobre este tema véase las experiencias analizadas en Santos 2002b, 2006c. La versión castellana está en prensa.

122 Sobre este tema véanse las experiencias analizadas en Santos 2002c; 2004 y 2005b.

Descolonizar a partir de una epistemología del Sur significa des-pensar la naturalización del racismo (el racismo justificado como resultado de la inferioridad de ciertas razas o etnias y no como su causa) y denunciar todo el vasto conjunto de técnicas, entidades e instituciones que lo reproducen: los manuales de historia, la escuela, la universidad (lo que se enseña, quién enseña y a quiénes enseña), los noticieros, la moda, los barrios cerrados, la represión policial, las relaciones interpersonales, el miedo, el estereotipo, la mirada de sospecha, la distancia física, el sexo, la música étnica, las metáforas y chistes corrientes, los criterios de lo que es bello, apropiado, bien pronunciado, bien dicho, inteligente, creíble, la rutina, el sentido común, los departamentos de relaciones públicas o de reclutamiento de empleados, lo que cuenta como saber e ignorancia, etcétera.[123]

Desmercantilizar, democratizar y descolonizar a partir de una epistemología del Sur significa refundar los conceptos de justicia social al incluir en la igualdad y la libertad el reconocimiento de la diferencia (más allá del relativismo y del universalismo),[124] la justicia cognitiva (la ecología de los saberes)[125] y la justicia histórica (la lucha contra el colonialismo extranjero y el colonialismo interno). Cuanto más amplio sea el concepto de justicia, más abierta será la guerra de la historia y de la memoria: la guerra entre los que no quieren recordar y los que no pueden olvidar.

Estamos en el umbral de una larga transición histórica y la idea del Estado experimental busca dar cuenta del prolongado camino por recorrer. Entre los desafíos para ese propósito subrayo los siguientes:

Primero, ejercer el poder para refundar el Estado es inmensamente más difícil que tomar el poder. El punto de partida es, en el mejor de los casos, el Estado de derecho liberal, el cual tiene una antropología occidental congénita: es individualista, racionalista indolente,[126] secularista reluctante, universalista en abstracto y muy particularista en la práctica concreta, dócil ante los poderes de hecho (fácticos) y arrogante ante el pueblo de abajo, de quien espera docilidad y obediencia. Los enemigos de la refundación del Estado están por todo lado y los más insidiosos se sitúan dentro del bloque gobernante (de las rutinas burocráticas, al cálculo de la fuerza del adversario; de la ansiedad de mostrarse como un buen gobernante, a la corrupción; de las presiones de los aliados, a las presiones de los falsos aliados, etcétera).

123 Sobre esto véase Santos 2003 y 2007.
124 Véase la nota 3.
125 Sobre la ecología de los saberes véase Santos 2008a: 79-138; 2009a: 98-159.
126 Sobre el concepto de razón indolente véase Santos 2000 y 2009a: 101-103.

Segundo, el proceso político será turbulento y habrá resistencias ilegales. No va a ser fácil compatibilizar la práctica política radical que estuvo en la base del proceso constituyente transformador y la lógica institucional una vez aprobada la nueva Constitución, por más que sea una Constitución transformadora. Las resistencias vendrán, por supuesto, de los grupos históricamente privilegiados, siempre que su pérdida de viejos privilegios no sea compensada por nuevos privilegios (materiales o simbólicos); pero vendrán también de los grupos sociales históricamente oprimidos siempre que los cambios queden atrás de sus expectativas y sus organizaciones tengan recursos para movilizar la frustración. En el Estado capitalista colonial, la práctica fue siempre reprimir con mucho más violencia el segundo tipo de resistencias ilegales que el primero. En el proceso de refundación el Estado, este no podrá pretender ser neutro ante los diferentes tipos de ilegalidades. La neutralidad del Estado fue siempre el arma de las clases dominantes cuando momentáneamente dejaron de controlar el poder del Estado.

El Estado debe comenzar por reflexionar por qué está más equipado para reprimir las ilegalidades de las clases históricamente oprimidas que para reprimir las ilegalidades de las clases históricamente opresoras. Todo el movimiento en curso, en diferentes países del continente (Brasil, Perú, Chile, Colombia), para criminalizar la protesta social es la prueba. El Estado plurinacional-popular debe equiparse para reprimir la ilegalidad de los opresores (no es posible el diálogo si no hay por lo menos la amenaza de la represión) y debe reprimir la ilegalidad de los oprimidos siempre y cuando el diálogo no sea posible o haya fracasado (no es legítima la represión si no hubo antes diálogo genuino y genuinamente fracasado).

Tercero, el éxito del proceso político que refunda el Estado y abre una transición al poscapitalismo y al poscolonialismo exige un nuevo internacionalismo. Es un proceso histórico demasiado ambicioso para que sea posible en un solo país. El nuevo Estado independiente es el que escoge libremente sus interdependencias. El regionalismo progresista ya hoy visible en el continente (ALBA, Unasur, Banco Sur, Telesur, etc.) es de decisiva importancia para consolidar este proceso, por más que su concreción asuma formas muy distintas en los diferentes países.[127] Es im-

127 La Constitución de Ecuador establece en su art. 424 que la integración latinoamericana es un objetivo estratégico del Estado y el numeral 2 del art. 425 defiende la creación de la ciudadanía latinoamericana: «Propiciar la creación de la ciudadanía latinoamericana y caribeña; la libre circulación de las personas en la región; la implementación de políticas

portante notar que en cuanto los países colonizadores buscan superar la forma de Estado-nación a través de formas de integración regional entre ellos, como es el caso de la Unión Europea, siguen imponiendo la forma del Estado-nación a sus ex colonias y hacen lo máximo para impedir la integración entre ellas, como lo demuestran los intentos de negociar separadamente Tratados de Libre Comercio con países «amigos» (Perú y Colombia) excluyendo a los demás.

Dependiendo de los países, la refundación del Estado puede o no incluir la plurinacionalidad,[128] pero incorporará siempre la democracia de alta intensidad constituida por las tres orientaciones ya mencionadas: desmercantilizar, democratizar y descolonizar. Las epistemologías del Sur abren espacios para otras modernidades que provincianizan la modernidad occidental en sus versiones hegemónicas al mostrar que lo diverso no es necesariamente desunido, lo unificado no es necesariamente uniforme, lo igual no es necesariamente idéntico, lo diferente no es necesariamente inferior o superior. Porque son por ahora producto de una sociología de emergencias, las epistemologías del Sur nos invitan a vivir peligrosamente, para usar una formulación tan querida por José Carlos Mariátegui (s/f [1925]: 27). Vivir peligrosamente significa correr riesgos a veces grandes, pero la alternativa es demasiado mediocre: vivir en espera, pero sin esperanza.

que garanticen los derechos humanos de las poblaciones de frontera y de los refugiados; y la protección común de los latinoamericanos y caribeños en los países de tránsito y destino migratorio».

128 La demanda de la plurinacionalidad ocurre hoy en varios continentes, en las Américas, en Asia y en África. Producto de luchas sociales con larga duración histórica, esta demanda tuvo en tiempos recientes un respaldo indirecto e imprevisto: el neoliberalismo, al descalificar el Estado moderno y promover la descentralización, descalificó también la idea de la nacionalidad monocultural.

APÉNDICE

ELECCIÓN DE ASAMBLEÍSTAS DEPARTAMENTALES POR NORMAS Y PROCEDIMIENTOS PROPIOS DE LAS NACIONES Y PUEBLOS INDÍGENA ORIGINARIO CAMPESINOS (BOLIVIA, SEGÚN DEPARTAMENTO)

Departamento	Escaños Indígena/ Campesinos	Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados		Organizaciones presentantes	Fecha programada de elección	Forma de elección	Observaciones
Chuquisaca	2	1	Guaraní	Consejo de Capitanes Guaraní Chuquisaca	28 de marzo	En Magna Asamblea Departamental del Pueblo Guaraní, la elección se hará en dos votaciones verbales y directas por mayoría simple de capitanes zonales y comunales: una para elegir al asambleísta de la Prov. H. Siles, otra para elegir al asambleísta de la Prov. L. Calvo.	
La Paz	5	6	Afroboliviano	ORISABOL, MOCUSABOL CADIC, CEDAFRO, FUNDAAFRO	27 de marzo	En Plenaria Nacional, se elige por votación de los asistentes al asambleísta titular por mayoría de votos y al asambleísta suplente como segundo más votado. Lugar: Coroico	
			Mosetén	Central de Pueblos Indígenas del Norte de La Paz – Organización de Pueblos Indígenas de Mosetenes	27 de marzo (Acto de ratificación)	En Congreso de la OPIM, 20 participantes por comunidad (10 mujeres y 10 hombres) mediante voto secreto, con quórum del 50%+1 de las comunidades miembros. Lugar: Palos Blancos, Provincia Sud Yungas.	
			Leco	Central Indígena del Pueblo Leco de Apolo y Pueblo Indígena Leco y Comunidades Originarias de Larecaja	30 de marzo	Diez representantes por cada una de las dos organizaciones presentantes, mediante voto nominal y por mayoría simple.	

Departamento	Escaños Indígena/ Campesinos	Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados		Organizaciones presentantes	Fecha programada de elección	Forma de elección	Observaciones
			Kallawaya	Federación de Quechuas y Aymaras de la provincia Bautista Saavedra (Tupaj Katari-Bartolina Sisa)	28 de marzo	En tres niveles de elección: Asamblea Comunal, Asamblea del Ayllu Central y Ampliado de la Nación Kallawaya, bajo el sistema de votación pública, transparente y comunitaria. En el Ampliado se elige al asambleísta por votación oral y mayoría simple, un voto por cada Ayllu Central. Lugar: Kuraq Ayllu Charazani	
				Jathun Ayllu Amarete Nación Kallawaya	No indica	En Jatun Tantakuy de la Nación Kallawaya.	
			Takana	Central de Pueblos Indígenas del Norte de La Paz – Consejo Indígena del Pueblo Takana	9 de marzo	En Asamblea Consultiva, por voto de representantes comunales y delegados.	
			Araona		4 de abril	En Asamblea Extraordinaria del Pueblo Araona, la Capitanía del Pueblo Araona y miembros representantes de las seis comunidades eligen por consenso con prevalencia de la solidaridad y el bien mayor del Pueblo Araona. Lugar: Puerto Araona, TCO Araona, Prov. Abel Iturralde.	
Cochabamba	2	1	Yuki	Coordinadora de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba CPITCO	21 de marzo	En Asamblea de Elección de Asambleístas Departamentales con Mesa de Presidium, mediante voto oral y nominal de delegadas y delegados acreditados por mayoría simple. Lugar: TCO Yuracaré, Comunidad Monte Sinaí sobre el Río Chapare.	
		1	Yuracaré				

Departamento	Escaños Indígena/ Campesinos	Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados		Organizaciones presentantes	Fecha programada de elección	Forma de elección	Observaciones
Oruro	1	2	Chipaya				
			Murato				
Tarija	3	1	Guaraní	Consejo de Capitanes Guaraní Tarija	30 de marzo	En Ñemboati Guasu con Presidium y Comité Electoral, por consenso y aclamación, sino por voto calificado de capitanías zonales y comunales, conteo y escrutinio, y mayoría simple de votos. Lugar: Caraparí.	En un documento se presentan los tres procedimientos.
		1	Weenhayek	Organización de la Capitanía Weenhayek Tarija	28 de marzo	En Asamblea del Pueblo Weenhayek, por deliberación y consenso, sino por voto calificado de cada comunidad o de la totalidad de asistentes y elección por aclamación y mayoría simple. Lugar: Caraparí.	
		1	Tapiete	Asamblea del Pueblo Indígena Tapiete	29 de marzo	En Asamblea Comunal, por deliberación y consenso de las familias de la comunidad. Lugar: Samayhuate.	
Santa Cruz	5	1	Chiquitano	Organización Indígena Chiquitana	25 de marzo		
		1	Guaraní	Asamblea del Pueblo Guaraní	24 de marzo		
		1	Guarayo	Central de Organización de Pueblos Nativos de Guarayo	26 de marzo		En fecha 30/03/10 la COPNAG presentó recurso de apelación contra la Resolución de la CDE N.º 041/2010 de 25 de marzo que devuelve procedimiento de elección.

Departamento	Escaños Indígena/ Campesinos	Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados		Organizaciones presentantes	Fecha programada de elección	Forma de elección	Observaciones
		1	Ayoreo	Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano	27 de marzo		
		1	Mojeño	Consejo Indígena del Pueblo Yuracaré Mojeño	(Sin fecha definida)		En fecha 30/03/10 el CIPYM presentó recurso de apelación contra la Resolución de la CDE N.º 042/2010 de 25 de marzo que devuelve procedimiento de elección.
Beni	2	18	Tacana, Pacahuara Itonoma Joaquiniano Maropa Guarasugwe Mojeño Sirionó Baure Tsimane Movima Cayubaba Moré Cavineño Chacobo Canichana Mosetén Yuracaré	Centrales de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB, CMIB, CIRABO, CPEM-B, Gran Consejo Chimán) afiliadas a la CIDOB.	22 de marzo	En Asamblea de Organizaciones Indígenas del Beni compuesta por 2 representantes de cada una de las cinco Centrales de Pueblos Indígenas, ya sea por aclamación, por consenso, voto secreto o la forma que determine la Asamblea. Lugar: Trinidad.	En fecha 15/03/10 se dictó la Resolución N.º 042/2010, mediante la cual se reconoce la personalidad jurídica de las organizaciones indígenas CPIB, CMIB, CIRABO, CPEM-B y el Gran Consejo Chimán, afiliados a la CIDOB, y se admite el procedimiento para la elección de asambleístas departamentales.

Departamento	Escaños Indígena/ Campesinos	Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados		Organizaciones presentantes	Fecha programada de elección	Forma de elección	Observaciones
	2	0	Campesinos	Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia	26 de marzo	Lugar: Guayaramerín	Se han presentado cuatro procedimientos, Sala Plena de la CDE procedió a su devolución a efectos de que unifiquen criterios.
				Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Representante distinto)	A señalarse en la convocatoria		
				Federación Departamental de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias del Beni Bartolina Sisa	31 de marzo	Lugar: Trinidad	
				Federación Departamental de Campesinos de Comunidades Interculturales del Beni	2 de abril	Lugar: Yucumo	
Pando	1	5	Yaminagua	Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando	30 de marzo	En Asamblea Departamental, la elección se hará en votaciones verbales y directas por mayoría simple de los delegados acreditados por cada uno de los pueblos. Lugar: Cobija.	En un documento se presenta un procedimiento para los 5 pueblos indígenas.
			Pacahuara				
			Esse Ejja				
			Machineri				
			Tacana				
TOTAL	**23**						

Fuente: Corte Nacional Electoral.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Alberto

2008 *Bitácora constituyente.* Quito: Abya Yala.

2009a «Siempre más democracia nunca menos: a manera de prologo». En: Acosta y Martínez 2009: 19-30.

2009b *La maldición de la abundancia.* Quito: Abya-Yala,

Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (eds.)

2009 *El buen vivir: una vía para el desarrollo.* Quito: Abya-Yala.

Albó, Xavier

2009 «Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones». En: *Tensiones irresueltas. Bolivia, pasado y presente.* La Paz: PNUD y Plural Editores.

Akiba, Okon (ed.)

2004 *Constitutionalism & Society in Africa.* Aldershot y Burlington: Ashgate Publishing.

An-Na'im, Abdullahi

2000 «Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global». *Human Rights Quarterly,* 22 (4), pp. 906-941.

An-Na'im, Abdullahi (ed.)

1995 *Human Rights and Religious Values: an Uneasy Relationship?* Amesterdão: Editions Rodopi.

Anzaldúa, Gloria

1987 *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza.* San Francisco: Aunt Lute Books.

2004 «Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan». En: hooks 2004: 71-81.

Banco Mundial
2007 «Una revolución silenciosa genera un cambio en la vida de millones de personas en Brasil y en el mundo». Disponible en: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/COUNTRIES/LACEXT/BRAZILEXTN/0,,contentMDK:21448529~pagePK:141137~piPK:141127~theSitePK:322341,00.html> (consultado el 9 de noviembre de 2009).

Banuri, T.
1990 «Development and the Politics of Knowledge: a Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World». En: Apfel Marglin, F. y S. A. Marglin (eds.). *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance.* Oxford: Clarendon Press, pp. 29-72.

Bedregal, Hugo Romero
2006 *América mágica: Simbiosis de cantos y ecuaciones.* La Paz: Plural Editores.

Berman, Bruce; Dickson Eyoh; Will Kymlicka (eds.)
2004 *Ethnicity & Democracy in Africa.* Oxford: J. Currey; Athens: Ohio University Press.

Bipinchandra, Pal
1954 *Swadeshi & Swaraj (The Rise of New Patriotism).* Calcuta: Yugayatri Prakashak.

Birk, Nanna Franziska
2009 «The Participatory Process of Ecuador's Constituent Assembly 2007-2008». Tesis de Maestría. Ámsterdam: Universidad de Ámsterdam, Escuela Internacional de Humanidades y Ciencias Sociales.

Bloch, Ernst
1995 [1947] *The Principle of Hope.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Brecher, Jeremy; Tin Costello; Brendan Smith
2000 *Globalization from Below: The Power of Solidarity.* Cambridge, Mass.: South End Press.

Carneiro, Sueli
2001 «Ennegrecer al feminismo». Les Pénélopes. Disponible en: <http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php3?id_article=24> (consultado el 9 noviembre de 2009).

Césaire, Aimé
1955 *Discours sur le Colonialisme.* París: Présence Africaine.

Choque, Roberto (ed.)
1992 *Educación indígena: ciudadanía o colonización.* La Paz: Aruwiri.

Cohen, Robin y Shirin M. Rai
2000 *Global Social Movements.* Londres: Athlone Press.

Crenshaw, Kimberlé
1991 «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color». *Stanford Law Review,* vol. 43, n.º 6 (julio), pp. 1241-1299.
2000 «Playing Race Cards: Constructing a Pro-active Defense of Affirmative Action» *National Black Law Journal* 16, pp. 196-214.

Curiel, Ochy
2002 «Identidades esencialitas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras». *Otras Miradas,* vol. 2, n.º 2, pp. 96-113.

De la Cadena, Marisol
2002 «The Racial-moral Politics of Place: Mestizas and Intellectuals in Turn-of-the-century Peru». En: Montoya, Rosario; Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig (eds.). *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America.* Nueva York: Palgrave Macmillan.
2005 «Are mestizos hybrids? The Conceptual Politics of Andean identities». *Journal of Latin American Studies,* 37(2): 259-284.

Declaración de las Mujeres Indígenas
2009 *Declaración de las Mujeres Indígenas en XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe* (Tenochtitlan, México, 16-20 de marzo de 2009). Disponible en: <http://www.indigenouswomensforum.org/Declaracion%20de%20Mujeres%20Ind%C2%A1genas.pdf> (consultado el 9 noviembre 2009).

Declaración de las Naciones Unidas
2007 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Disponible en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html> (consultado el 9 noviembre 2009).

Dussel, Enrique
2001 *Hacia una filosofía política crítica.* Bilbao: Desclee de Brouwer.

Evans, Peter
1999 «Counter-Hegemonic Globalization: Transnational Networks as Political Tools for Fighting Marginalization». Disponible en: <http://sociology.berkeley.edu/public_sociology_pdf/evans.pdf> (consultado el 4 de enero de 2010).

Exeni, José Luis, et ál.
2007 *El estado del Estado en Bolivia.* La Paz: PNUD.
2010 *Miradas al Título IV de la Constitución Política del Estado. Un Órgano Electoral para la Demo-Diversidad.* La Paz: Vicepresidencia del Estado e IDEA Internacional.

Faruki, Kemal A.
1979 *The Constitutional and Legal Role of the Umma*. Karachi: Ma'aref.

Gandhi, Mahatma
1929-1932 *The Story of My Experiments with Truth,* vols. 1 y 2. Ahmedabad: Navajivan.
1941 *The Economics of Khadi.* Ahmedabad: Navajiva.
1967 *The Gospel of Swadeshi.* Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

Garcés, Fernando
¿Dónde quedó la interculturalidad? La interacción identitaria, política y socioracial en la Asamblea Constituyente o la politización de la pluralidad. FES-ILDIS. En prensa.
2009 «El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado (sistematización de la experiencia)». Manuscrito.

García Linera, Álvaro
2009a *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas obreras y populares en Bolivia.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

2009b «El punto de bifurcación es un momento en el que se miden ejércitos». Entrevista de Maristella Svampa, Pablo Stefanoni y Ricardo Bajo. *Le Monde Diplomatique* (versión boliviana), agosto.

García Villegas, Mauricio
1993 *La eficacia simbólica del derecho: examen de situaciones colombianas.* Santafé de Bogotá: Ed. Uniandes.

González Casanova, Pablo
1969 *Sociología de la explotación.* Ciudad de México: Siglo XXI.

Gorz, André
1997 *Misére du Present Richesse du Posible.* París: Galilée.

Gramsci, Antonio
1971 *Selection from the Prison Notebooks.* Nueva York: International Publishers.

Grijalva, Agustín
2008 «El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución Ecuatoriana del 2008». *Ecuador Debate,* 75, diciembre, pp. 49-62.

Grosfoguel, Ramón
2007 «Descolonizando los uni-versalismos occidentales: pluriversalismo transmoderno decolonial de Aimé Cesaire a los Zapatistas». En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfogue (eds.). *El giro descolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 63-77.

Gudynas, Eduardo
2009 «Seis Puntos clave en Ambiente y Desarrollo». En: Acosta y Martínez 2009: 39-49.

Habermas, Jürgen
1987a *Teoría de la acción comunicativa I -Racionalidad de la acción y racionalización social.* Madrid: Taurus.
1987b *Teoría de la acción comunicativa II – Crítica de la razón funcionalista.* Madrid: Taurus.

1990 *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt: philosophisch-politische Aufsätze.* Leipzig: Reclam.

Hale, Charles R.
1996) «Mestizaje, Hibridity, and the cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Latin America». *Journal of Latin American Anthropology.* 2 (1): 34-61.

Harding, Sandra
2008 *Sciences from below: feminisms, postcolonialities, and modernities.* Londres: Duke University Press.

Harvey, David
2003 *The New Imperialism.* Oxford: Oxford University Press.

Hassan, Riffat
1996 «Religious Human Rights and The Qur'an». En: Witte, J. Jr. y J. D. van der Vyver, (eds.). *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives.* La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, pp. 361-386.

hooks, bell, et ál.
2004 *Otras Inapropiables. Feminismos desde las Fronteras.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Karakola, Eskalera
2004 «Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista». En: hooks 2004: 9-33.

Keck, Margaret E. y Kathryn Sikkink
1998 *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics.* Ithaca: Cornell University Press.

Keller, E. J.
2002 «Ethnic Federalism, Fiscal Reform, Development and Democracy in Etiopía». *African Journal of Political Science,* 7 (1), pp. 21-50.

Krishna, Daya
1994 *Swadeshi View of Globalisation.* Nueva Delhi: Swadeshi Jagaran Manch.

Lenin, Vladimir
1970 *Selected Works on Three Volumes,* vol. 2. Moscú: Progress Publishers.

León, Magdalena
2009 «Cambiar la Economía para cambiar la vida». En: Acosta y Martínez 2009: 63-74.

Luxemburgo, Rosa
1913 [1951] *The accumulation of capital.* Londres: Routledge and K. Paul.

Maldonado-Torres, Nelson
2004 «The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality». *City,* 8 (1), pp. 29-56.

Mariátegui, José Carlos
s/f [1925] *Ensayos escogidos.* Lima: Editorial Universo.
1975 *Fascismo sudamericano, los intelectuales y la revolución y otros artículos inéditos (1923-1924).* Lima: Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui.

Martínez, Esperanza
2009 *Yasuní: El tortuoso camino de Kioto a Quito.* Quito: Abya Yala.

Marx, Karl
1976 *Capital, a Critique of Political Economy.* Harmondsworth: Penguin.

Massioli, Itelvina
2009 «Nuestro Congreso Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones Campesinas ya está en marcha». ALAI/Minga Informativa. Disponible en: <http://movimientos.org/cloc/show_text.php3?key=16161> (consultado el 9 noviembre de 2009).

Mignolo, Walter
2003 *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo (cuestiones de antagonismo).* Madrid: Akal Editores.

Millán, Márgara
2006 *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento Zapatista en México.* Santo Domingo: Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW).

Nandy, Ashis
1987 *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness.* Nueva Delhi y Oxford: Oxford University Press.

Navaz, Liliana Suarez y Rosalía Aída Hernández (eds.)
2008 *Descolonizando el Feminismo.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Nettles, Kimberly y Venetria K. Patton
2000 «Seen but Not Heard: The Racial Gap between Feminist Discourse and Practice». *Frontiers: A Journal of Women Studies,* 21-3, Identity and the Academy, pp. 64-81.

O'Donnell A., Guillermo
1982 «Notas para el estudio de procesos de democratización política a partir del estado burocrático-autoritario». *Desarrollo Económico,* vol. 22, n.º 86 (julio-septiembre), pp. 231-248.
1986a «Modernization and Military Coups: Theory, Comparison, and the Argentine Case». En: Lowenthal, Abraham (ed.). *Armies and Politics in Latin America.* Nueva York: Holmes & Meier.
1986b «On the Fruitful Convergences of Hirschman's Exit, Voice, and Loyalty and Shifting Involvements. Reflections from the Recent Argentine Experience». En: Foxley, Alejandro; Michael S. McPherson; Guillermo O'Donnell (eds.). *Development, Democracy, and the Art of Trespassing: Essays in Honor of Albert O. Hirschman.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
1988 *Bureaucratic Authoritarianism: Argentina 1966-1973 in Comparative Perspective.* Berkeley: University of California Press.
2008 *Catacumbas.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

O'Donnell, Guillermo A.; Philippe C. Schmitter y Laurence Whitehead (eds.)
1986 *Transitions from authoritarian rule: prospects for democracy.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

OIT-Organización Internacional del Trabajo
1989 *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Disponibleen:<http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml> (consultado el 10 noviembre 2009).

Oliveira, Francisco
2003 *Crítica da Razão Dualista: O Ornitorrinco.* São Paulo: Boitempo.

Orellana, René
2004 *Interlegalidad y campos jurídicos. Discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia.* Cochabamba: Huella Editores.

Oruka, H. Odera
1990 «Sage-Philosophy: the Basic Questions and Methodology». En: O. Oruka (ed.). *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy.* Leiden: Brill, pp. 27-40.
1998 «Grundlegende Fragen der Afrikanischen 'Sage-Philosophy'». En: F. Wimmer (ed.). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika.* Wien: Passagen, pp. 35-53.

Oseghare, Antony S.
1992 «Sagacity and African Philosophy». *International Philosophical Quarterly*, 32 (1), pp. 95-104.

Pacari, Nina
2009 *Todo puede ocurrir.* Quito: Instituto para las Ciencias Indígenas Pacari (primera edición: México 2007).

Prada, Raúl
2010a *¿Qué es el socialismo comunitario?* Bolivia: La Época.
2010b «Al Interior de la Asamblea Constituyente». En: Svampa, Maristella; Pablo Stefanoni y Bruno Fornillo. *Balance y perspectivas. Intelectuales en el primer gobierno de Evo Morales.* La Paz: Ediciones Le Monde Diplomatique «Le diplo». En prensa.

Presbey, Gail M.
1997 «Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy». *Quest: Philosophical Discussions,* 11(1/2), pp. 53-65.

Quijano, Aníbal
2000 «Colonialidad del poder y clasificación social». *Journal of World-Systems Research*, 6(2), pp. 342-386.

Quispe, María Eugénia Choque
2009 *Chacha warmi. Imaginarios y vivencias en El Alto.* Cecilia Enríquez (ed.). La Paz: Nuevo Periodismo Editores.

Ramírez, Franklin
2008 «En lo que el poder se rompa-el peso del 28». *Le Monde Diplomatique* (versión boliviana), septiembre.

Rivera Cusicanqui, Silvia
2003 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia de 1900 a 1980.* La Paz: UNIRISD-Hisbol-CSUTCB.

Rojas, Gonzalo; Esteban Ticona y Xavier Albó
1995 «Votos y *wiphalas*. Campesinos y pueblos originarios en democracia». *Cuadernos de Investigación,* 43. La Paz: CIPCA.

Safa, Helen
2005 «Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendant Movements in Latin América». *Critique of Anthropology,* 25, pp. 307-330.

Salazar, Cecilia
2008 «Presentación». En: Santos, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur.* La Paz: CLACSO-CIDES-PLURAL.

Santos, Boaventura de Sousa
1979 *Popular Justice, Dual Power and Socialist Strategy.* En: Fine, Bob et ál (ed.). *Capitalism and the Rule of Law.* Londres: Hutchinson, pp. 151-163.
1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition.* Nueva York: Routledge.
2000 *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao: Desclée de Brouwer.
2002 *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation.* Londres: Butterworths.

2008a *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria.* La Paz: Plural Editores-CLACSO-CIDES-UMSA.
2008b «The World Social Forum and the Global Left». *Politics & Society,* 36, 2, pp. 247-270.
2008c «A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal». *Revista Crítica de Ciências Sociais,* 80, pp. 11-43.
2008d *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad.* Venezuela: Centro Internacional Miranda, Ministerio del Poder Popular para la Educación Superior.
2009a *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social.* México: Siglo XXI: CLACSO.
2009b *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho.* Madrid: Editorial Trotta.

Santos, Boaventura de Sousa (ed.)
2002a *A Globalização e as Ciências Sociais.* São Paulo: Cortez Editora.
2002b *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa.* Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
2002c *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista.* Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
2003 *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.* Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
2004 *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa.* México: Fondo de Cultura Económica.
2005a *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* Madrid: Trotta. 374
2005b *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon.* Londres: Verso.
2006a *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política.* São Paulo: Cortez Editora.
2006b *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond.* Londres: Zed Books.
2006c *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon.* Londres: Verso.
2007 *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies.* Londres: Verso.
Producir para vivir: los caminos de la producción capitalista. México: Fondo de Cultura Económica. En prensa.

Santos, Boaventura de Sousa y María Paula Meneses (eds.)
2009 *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Edições Almedina.

Santos, Boaventura de Sousa y Mauricio García Villegas (eds.)
2001 *El calidoscopio de las justicias en Colombia,* 2 vols. Bogotá: Ediciones Uniandes-Siglo del Hombre.

SENPLADES-Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo
2009 *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013* (versión resumida). Quito: SENPLADES.

Serequeberhan, Tsenay
1991 «Introduction». En: Serequeberhan, T. (ed.). *African Philosophy: the Essential Readings.* Nueva York: Paragon, pp. xvii-xxii.

Suárez-Navaz, Liliana y Rosalva Aida Hernández (eds.)
2008 *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Taiwo, Olufemi
2004 «Of citizens and citizenship». En: Akiba, Okon (ed.). *Constitutionalism & Society in Africa.* Aldershot, Hants, England: Ashgate.

Tapia, Luis
2008 *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional.* La Paz: Oxfam Gran Bretaña.
2009 «El triple descentramiento. Descolonización, democratización y feminismo». En: Valladares de la Cruz, Laura R. et ál. (eds.). *Estados Plurales: los retos de la diversidad y la diferencia.* México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 227-250.

Tavares, Manuel
2007 «Em torno de um novo paradigma sócio-epistemológico. Manuel Tavares conversa com Boaventura de Sousa Santos». *Revista Lusófona de Educação,* 10, pp. 131-137.

Ticona Alejo, Esteban
2005 *Lecturas para la descolonización: Taqpachani qhispiyasipxañani (Liberemonos todos).* La Paz: Plural Editores.

2006 «La representación de los pueblos indígenas-campesinos en la política boliviana». En: *La representación en política en Bolivia. Tendencias y desafíos*. La Paz: IDEA Internacional, PNUD y FBDM.

Trotsky, León
1967 *L'histoire de la Revolution Russe,* vol.1. París: Seuil.

Valladares de la Cruz, Laura R. et él. (eds.)
2009 *Estados Plurales: los retos de la diversidad y la diferencia*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Vargas, Virginia
2009 «Repensar América Latina desde los retos que traen las diversidades feministas». Comunicación a la V Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales. Cochabamba, 7-11 de octubre.

Visvanathan, Shiv
2000 «Environmental Values, Policy, and Conflict in India», presentación al seminario *Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States*. Disponible en: <http://www.cceia.org/resources/articles_papers_reports/709.html> (consultado el 4 de enero de 2010).

Wallerstein, Immanuel y Étienne Balibar
1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Nueva York: Verso.

Walsh, Catherine
2009 *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra Época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala.

Walsh, Catherine y Juan García
2002 «El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso». En: Mato, Daniel (ed.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 317-326.

Yashar, Deborah
2005 *Contesting Citizenship in Latin America : the Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge.* Nueva York: Cambridge University Press.

Yrigoyen, Raquel
2004 «Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos». Revista *El Otro Derecho* n.º 30, Variaciones sobre la justicia comunitaria. Bogotá: ILSA, pp. 171-196.

Zaehner, R. C.
1982 *Hinduism.* Oxford: Oxford University Press.

Zavaleta, Mercado René
1974 *El poder dual en América Latina: estudio de los casos de Bolivia y Chile.* México: Siglo XXI.
1983a *Bolivia, hoy.* México: Siglo XXI.
1983b «Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia». En: Zavaleta Mercado, René (ed.). *Bolivia hoy.* México: Siglo XXI, pp. 219-240.
1986 *Lo nacional-popular en Bolivia.* México: Siglo XXI.

PUBLICACIONES REALIZADAS POR EL PROGRAMA DEMOCRACIA Y TRANSFORMACIÓN GLOBAL

COLECCIÓN TRANSFORMACIÓN GLOBAL

UNA MINGA PARA EL POSTDESARROLLO
LUGAR, MEDIO AMBIENTE Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN LAS TRANSFORMACIONES GLOBALES
Autor: Arturo Escobar
Primera edición, febrero 2010

REPENSAR LA POLÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA
CULTURA, ESTADO Y MOVIMIENTOS SOCIALES
Coordinador: Raphael Hoetmer
Primera edición, mayo 2009

DEMOCRACIA GLOBAL
Autores: Heikki Patomäki y Teivo Teivainen
Primera edición, mayo 2008

AUTONOMÍAS Y EMANCIPACIONES
AMÉRICA LATINA EN MOVIMIENTO
Autor: Raúl Zibechi
Primera edición, setiembre 2007

FEMINISMOS EN AMÉRICA LATINA
SU APORTE A LA POLÍTICA Y A LA DEMOCRACIA
Autora: Virginia Vargas Valente
Co-editor: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán
Primera edición, julio 2008

LOS NUEVOS TEJIDOS NERVIOSOS DEL INTERNACIONALISMO Y LA SOLIDARIDAD
Autor: Peter Waterman
Primera edición, setiembre 2006

LA UNIVERSIDAD POPULAR DEL SIGLO XXI
Autor: Boaventura de Sousa Santos
Primera edición, agosto 2006

CONOCER DESDE EL SUR
PARA UNA CULTURA POLÍTICA EMANCIPATORIA
Autor: Boaventura de Sousa Santos
Primera edición, julio 2006

COLECCIÓN DIÁLOGOS Y MOVIMIENTOS

MINERÍA Y TERRITORIO EN EL PERÚ:
CONFLICTOS, RESISTENCIAS Y PROPUESTAS EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN
Coordinadores: José de Echave, Raphael Hoetmer y Mario Palacios
Co-editores: CooperAcción y CONACAMI
Primera edición, junio 2009

HABLAN LOS DIABLOS
AMAZONÍA, COCA Y NARCOTRÁFICO EN EL PERÚ
VERSIÓN RECARGADA
Autor@s: Hugo Cavieses, Baldomero Cáceres, Anahí Durand,
Róger Rumrrill y Ricardo Soberón
Co-editor: Transnational Institute (Países Bajos)
Primera reedición, julio 2007

COLECCIÓN ARTE PARA LA TRANSFORMACIÓN GLOBAL

SÍ PUES, EL TERRITORIO ES NUESTRO
Autor: Alfonso López
Edición: Programa Democracia y Transformación Global
Coeditores: Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería y la Asociación Intercultural para el Desarrollo de la Selva Peruana
Primera edición, diciembre de 2009

MEMORIAS IN SANTAS
ANTOLOGÍA DE POESÍA ESCRITA POR MUJERES SOBRE LA VIOLENCIA POLÍTICA
Compilador@s: Roxana Crisólogo y Miguel Ildefonso
Coeditores: DEMUS Estudio de Defensa de los Derechos de la Mujer,
Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán
Primera edición, agosto 2007

POÉTICAS VISUALES DE LA RESISTENCIA
MUESTRA DE VIDEOPOESÍA PERUANA
Compiladoras: Roxana Crisólogo y Karen Bernedo
Primera edición, mayo 2007

COLECCIÓN CUADERNOS POPULARES

CULTURAS EN AMÉRICA LATINA Y EL PERÚ:
LUCHAS, ESTUDIOS CRÍTICOS Y EXPERIENCIAS
Autor@s: Sonia Álvarez, Arturo Escobar, Evelina Dagnino, Virginia Vargas, Víctor Vich, Chalena Vásquez, Daniel Mato y Catherine Walsh
Primera edición, diciembre 2008

HEGEMONÍA, EMANCIPACIONES Y POLÍTICAS DE SEGURIDAD EN AMÉRICA LATINA: DOMINACIÓN, EPISTEMOLOGÍAS INSURGENTES, TERRITORIO Y DESCOLONIZACIÓN.
Autora: Ana Esther Ceceña
Primera edición, setiembre 2008

COLECCIÓN OBSERVATORIO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

LA AMAZONÍA REBELDE (PERÚ 2009)
Editores: Héctor Alimonda, Raphael Hoetmer y Diego Saavedra
Coeditores: CLACSO, CONACAMI, CooperAcción
Primera edición, octubre 2009

MOVIMIENTOS SOCIALES Y DEMOCRACIA EN EL PERÚ DE HOY
REFLEXIONES A PROPÓSITO DE LA GESTA DE AREQUIPA
Editor: Erick Tejada Sánchez
Coeditores: Centro de Estudiantes de Sociología de la UNSA, Facultad de Ciencias Histórico Sociales de la Universidad Nacional San Agustín
Primera edición, abril 2009

MINERÍA Y TERRITORIO EN EL PERÚ:
RESISTENCIAS Y PROPUESTAS (Infografía)
Investigación: Luis Víttor
Infografía: Paola Osejo Marchino
Coeditores: CooperAcción y CONACAMI
Primera edición: mayo 2009